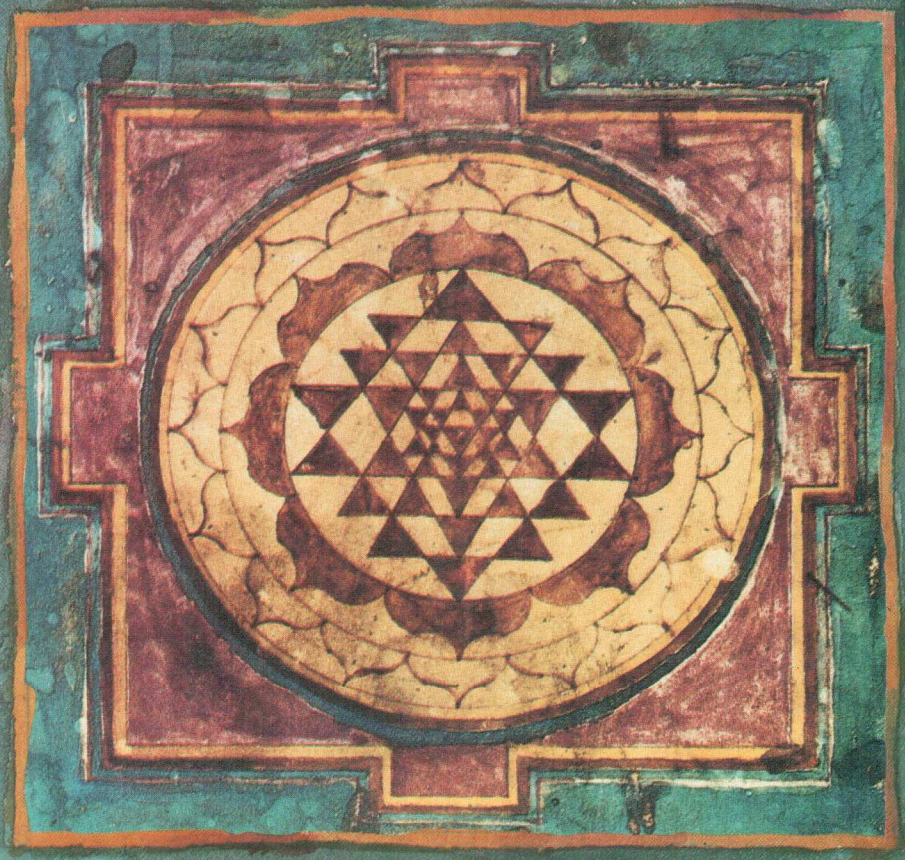
MERCURYO



MIRCEA ELIADE

Mito do Eterno Retorno

COSMO E HISTÓRIA

MIRCEA ELIADE

Mito do Eterno Retorno

Tradução *de*
José Antonio *Ceschin*

MERCURYO

Título original

The Myth of the Eternal Return or, Cosmos nd History

© 1954 por Bollingen Foundation Inc., New York, N.Y.
Publicado por Princeton University Press, Princeton, N. J.
9?- edição, na coleção *Mythos,* 1991

Originalmente publicado em francês por Librairie Gallimard, NRF, Paris, 1949

Editora Mercuryo Ltda.
Al. dos Guaramomis, 1267 - CEP 04076
São Paulo - SP - BRASIL
Tel.: (011) 530-1804/531-8222 - Fax: (011) 530-3265

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Eliade, Mircea, 1907-1986.
Mito do eterno retorno / Mircea Eliade ;
tradução José A. Ceschin. São Paulo : Mercuryo, 1992.

Bibliografia.

1. Civilização antiga 2. Cosmologia 3. Eterno retorno I. Título.

92-0414 CDD-13

Índices para catálogo sistemático:

1. Eterno retorno : Cosmologia : Filosofia 113

Capa: Eduardo Piochi
Sylvia Bolonha

Ilustração: Sri Yantra - Rajashan, 1700

Sumário

INTRODUÇÃO 5

PREFÁCIO 8

1 - ARQUÉTIPOS E REPETIÇÃO 11

O problema 11

Arquétipos celestiais de territórios, templos e cidades 14

O simbolismo do centro 18

Repetição da cosmogonia 23

Modelos divinos de rituais 26

Arquétipos de atividades profanas 31

Mitos e História 36

NOTAS 48

2 - A REGENERAÇÃO DO TEMPO 56

Ano, Ano Novo, cosmogonia 56

Periodicidade da Criação 65

Contínua regeneração do tempo 73

NOTAS 89

3 - INFORTÚNIO E HISTÓRIA 97

Normalidade do sofrimento 97

A história vista como teofania 104

Ciclos cósmicos e história 111

Destino e história 126

NOTAS 131

4 - O TERROR DA HISTÓRIA 137

Sobrevivência do mito do eterno retorno 137

As dificuldades do historicismo 142

Liberdade e história 148

Desespero ou fé 152

NOTAS 154

Bibliografia 158

ADENDO 169

INTRODUÇÃO

Não fosse pelo risco de parecermos demasiadamente pretensiosos, poderíamos dar a este livro um subtítulo: *Introdução a uma Filosofia da História.* Porque isto, afinal de contas, é o que pretende o atual ensaio; mas, com a diferença de que, ao invés de desenvolver uma análise especulativa do fenômeno histórico, ele examina os conceitos fundamentais das sociedades arcaicas — sociedades que, embora tenham consciência de uma certa forma de "história", fazem todo esforço no sentido de desprezá-la. No momento do estudo dessas sociedades tradicionais, fomos surpreendidos por uma característica em particular: trata-se de sua revolta contra o tempo concreto e histórico, sua nostalgia por uma volta periódica aos tempos míticos do começo das coisas, à "Grande Era". O significado e função daquilo que chamamos de "arquétipos e repetição" só nos foram revelados depois que percebemos o desejo dessas sociedades visando à rejeição do tempo concreto, sua hostilidade em relação a qualquer tentativa de montagem da "história" autônoma, isto é, a história não ordenada por meio de arquétipos. Essa rejeição, essa oposição, não representa apenas os efeitos das tendências conservadoras das sociedades primitivas, conforme este livro acabará provando. Em nossa opinião, justifica-se, nessa depreciação da história (isto é, dos eventos destituídos de modelos trans-históricos.), e nessa rejeição do tempo profano, contínuo, a leitura de uma certa "valorização" metafísica da existência humana. No entanto, essa valorização não é, enfaticamente, a mesma procurada por certas correntes filosóficas pós-hegelianas — em especial o marxismo, o historicismo e o existencialismo — com a finalidade de ser dada à existência humana desde a descoberta do "homem histórico", do homem que *está* inserido, desde que ele mesmo *se coloque, dentro da história.*

No entanto, o problema da história como história não será abordado de maneira direta neste ensaio. Nossa intenção principal foi estabelecer certas linhas orientadoras da força, no campo especulativo das sociedades arcaicas. Pareceu-nos que uma simples apresentação deste campo não careceria de interesse, em especial para o filósofo acostumado a encontrar seus problemas, assim como os meios necessários para suas soluções, nos textos da filosofia clássica, ou nas situações da história espiritual do Ocidente. Em nosso caso, manifesta-se a velha convicção de que a filosofia ocidental está perigosamente próxima de "provincializar-se" (se nos for permitida tal expressão): primeiro, através do ciumento isolamento de si mesma em sua própria tradição, ignorando, por exemplo, os problemas e soluções apresentados no pensamento oriental; segundo, por sua obstinada recusa em reconhecer quaisquer "situações" que não aquelas referentes ao homem das civilizações históricas, desafiando a experiência do homem "primitivo", do homem como membro das sociedades tradicionais. Estamos certos de que a antropologia filosófica teria alguma coisa a aprender com a valorização que o homem pré-socrático (em outras palavras, o homem tradicional) atribuía à sua situação no Universo. Melhor ainda: que os problemas fundamentais poderiam ser solucionados por intermédio do conhecimento da ontologia arcaica. Em vários trabalhos anteriores, em especial na nossa obra *Patterns in Comparative Religion,* tentamos apresentar os princípios dessa ontologia arcaica, sem afirmar, naturalmente, que estávamos conseguindo fazer dela uma exposição coerente, e menos ainda exaustiva.

Da mesma forma, este estudo não pretende ser completo ou exaustivo. Dirigindo-nos tanto ao filósofo como ao etnólogo ou orientalista, mas acima de tudo ao homem cultivado, ao não-especialista, muitas vezes comprimimos, para apresentar em rápidos pronunciamentos, aquilo que, se fosse devidamente estudado e diferenciado, exigiria um livro substancial. Qualquer discussão mais aprofundada seguir-se-ia de uma tal ordenação das fontes e de uma linguagem tão técnica, que acabaria desencorajando muitos leitores. Mas, ao invés de dar aos especialistas uma série de comentários marginais sobre seus problemas particulares, nossa preocupação foi no sentido de chamar a atenção do filósofo, do homem cultivado em geral, para certas posições espirituais que, muito embora tenham sido ultrapassadas em diversas regiões do mundo, são

instrutivas para o nosso conhecimento do homem e para a própria história humana.

Este ensaio foi publicado na França em 1949, com o título *Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition* (Paris, Librairie Gallimard). Por ocasião da tradução para o inglês, a obra foi revisada e seu texto aumentado, sendo incluídas nas notas de final de capítulo as referências a certos estudos publicados nos anos recentes.

Paris, outubro de 1952

Por ocasião da segunda edição, além de algumas poucas correções
no texto, a bibliografia e as notas de final de capítulo foram revistas,
de modo a incluir as traduções subseqüentes de minhas obras e de outras.
Chicago, junho de 1965.

M. E.

PREFÁCIO*

O manuscrito que comecei a produzir em maio de 1945 foi intitulado *Cosmo e História.* Mais tarde, decidi modificar o título para *Arquétipos e Repetição.* Mas, finalmente, por sugestão da editora francesa, transformei *Arquétipos e Repetição* em subtítulo, sendo o livro publicado em 1949 como *O Mito do Eterno Retorno (Le Mythe de l'éternel retour).* Algumas vezes, isto tem dado motivo a mal-entendidos. Entre outras coisas, a arcaica ideologia da repetição ritual, que era o sujeito central de meu estudo, nem sempre implica o "mito do eterno retorno". Além disso, esse título poderia levar o leitor a supor que o livro estivesse preocupado, antes de mais nada, com o celebrado mito grego, ou com sua moderna reinterpretação por parte de Nietzsche, o que não é, de forma alguma, o caso.

O tema essencial de minha pesquisa centraliza-se sobre a imagem de si mesmo formada pelo homem das sociedades arcaicas, e sobre o lugar que ele assume no Cosmo. A mais importante diferença entre o homem das sociedades arcaicas e tradicionais, e o homem das sociedades modernas, com sua forte marca de judeu-cristianismo, encontra-se no fato de o primeiro sentir-se indissoluvelmente vinculado com o Cosmo e os ritmos cósmicos, enquanto que o segundo insiste em vincular-se apenas com a História. Claro que, para o homem das sociedades arcaicas, o Cosmo também tem uma "história", embora apenas

---

* Quando a presente obra foi publicada por Harper Torchbooks, em edição de 1959, o autor consentiu em modificar seu tftulo para *Cosmos and History,* e preparou um prefácio especial. A edição publicada por Princeton/Bollingen, com a permissão do professor Eliade, restaurou o título original em inglês. Estamos apresentando aqui o prefácio original, da edição de 1959, com a omissão das frases de abertura e encerramento. O texto do livro é o da corrigida segunda edição de 1965, e inclui a bibliografia completa. (N.E.)

por ser considerado como uma criação dos deuses, e por ser visto como o trabalho de organização de seres sobrenaturais ou heróis míticos. No entanto, essa "história" do Cosmo e da sociedade humana é uma "história sagrada", preservada e transmitida por intermédio de mitos. Mais do que isso, é uma "história" que pode ser repetida de maneira infinita, no sentido de que os mitos servem como modelos para cerimônias de reatualização periódica dos importantes eventos ocorridos no princípio dos tempos.

Os mitos preservam e transmitem os paradigmas, os modelos exemplares, para todas as atividades responsáveis a que o homem se dedica. Em razão desses modelos paradigmáticos, revelados ao homem em tempos míticos, o Cosmo e a sociedade são regenerados de maneira periódica.

Mais adiante, neste livro, discutirei os efeitos que essa fiel reprodução dos paradigmas, assim como a repetição ritual dos eventos míticos, exercerão sobre a ideologia religiosa dos povos arcaicos. Não é muito difícil compreender por que uma tal ideologia torna impossível o desenvolvimento daquilo que hoje chamamos de uma "consciência histórica"

Em todo o livro usei os termos "modelos exemplares", "paradigmas" e "arquétipos", de modo a dar ênfase a um fato particular — isto é, de que, para o homem das sociedades arcaicas e tradicionais, os modelos para suas instituições e as normas para suas várias categorias de comportamento teriam sido "revelados" no começo dos tempos, e de que, conseqüentemente, eles seriam vistos como tendo origem sobre-humana e "transcendental". Ao usar a palavra "arquétipo", deixei de esclarecer que não me referia aos arquétipos descritos pelo Professor C. G. Jung. Foi um erro lamentável. Porque usar com um significado completamente diferente um termo que desempenha papel de importância primordial na psicologia de Jung poderia levar a grande confusão. Nem seria preciso dizer que, para o Professor Jung, os arquétipos são estruturas do inconsciente coletivo. Mas, no meu livro, não chego sequer a tocar nos problemas da psicologia de profundidade, nem faço qualquer uso do conceito de inconsciente coletivo. Como já disse, uso o termo "arquétipo" da mesma forma que Eugenio d'Ors, ou seja, como sinônimo para um "modelo exemplar", ou

"paradigma", isto é, em última análise, no sentido agostiniano. Mas, em nossos dias, a palavra foi reabilitada pelo Professor Jung, que deu a ela um novo significado; e, sem dúvida alguma, é de se desejar que o termo "arquétipo" não seja mais usado em seu sentido pré-junguiano, a menos que esse fato seja colocado de maneira explícita.

Um autor raramente se satisfaz com seu trabalho dez anos depois de o haver terminado. Não tenho qualquer dúvida de que, se estivesse escrevendo este livro agora, ele seria muito diferente. No entanto, da maneira como ele está, com todas as suas falhas e omissões, ainda o considero como a mais significativa das minhas obras; e, quando me perguntam em que ordem meus livros devem ser lidos, sempre recomendo que se comece pelo presente trabalho.

Mircea Eliade
Universidade de Chicago
Novembro de 1958

1 - ARQUÉTIPOS E REPETIÇÃO

O problema

Este livro propõe-se a estudar certos aspectos da ontologia arcaica ou, mais precisamente, os conceitos do ser e da realidade que podem ser lidos a partir do comportamento do homem das sociedades pré-modernas. Nas sociedades pré-modernas ou "tradicionais", acham-se compreendidos os chamados mundos "primitivos", assim como as antigas culturas da Ásia, da Europa e da América. É óbvio que os conceitos metafísicos do mundo arcaico nem sempre eram formulados em linguagem teórica; mas o símbolo, o mito e o ritual expressam, em planos diversos, e com os meios que lhes são apropriados, um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade final das coisas, um sistema que pode ser visto como aquele que constitui a metafísica. No entanto, é essencial que compreendamos o profundo significado de todos esses símbolos, mitos e rituais, para podermos traduzi-los para a nossa linguagem habitual.

Se nos dermos ao trabalho de penetrar no autêntico significado de um mito ou símbolo arcaico, não poderemos deixar de observar que esse significado demonstra um reconhecimento de uma determinada situação no Cosmo, e que, conseqüentemente, implica uma posição metafísica. Não adianta procurar, nas linguagens arcaicas, pelos termos tão laboriosamente criados, pelas grandes tradições filosóficas: é de todo improvável que determinadas palavras, como "ser", "não ser", "real", "irreal", "tornar-se" e "ilusório", sejam encontradas na linguagem dos australianos ou na dos primitivos mesopotâmicos. Mas, ainda que não exista a palavra, a coisa está presente; só que ela será "dita" — isto é, revelada de forma coerente — por meio de símbolos e mitos.

Se observarmos o comportamento generalizado do homem arcaico, nós nos veremos diante do seguinte fato: nem os objetos do mundo externo, nem os atos humanos, falando de maneira apropriada, têm qualquer valor autônomo intrínseco. Os objetos ou atos adquirem um valor, e, ao fazer isso, tornam-se reais, porque participam, de uma forma ou outra, de uma realidade que os transcende. Entre tantas pedras, uma torna-se sagrada — e, assim, instantaneamente, satura-se do ser — porque constitui uma hierofania, ou possui maná, ou ainda porque comemora um ato mítico, e assim por diante. O objeto surge como receptáculo de uma força exterior que o diferencia de seu próprio meio, e lhe dá significado e valor. Essa força pode estar na substância do objeto ou em sua forma; uma rocha revela-se como objeto sagrado porque sua própria existência é uma hierofania: incompreensível, invulnerável, ela é aquilo que o homem não é. Ela resiste ao tempo; sua realidade combina-se com a perenidade.

Vamos tomar a mais comum de todas as pedras; ela será elevada ao grau de "preciosa", isto é, impregnada de um poder mágico ou religioso, em virtude de sua forma simbólica ou de sua origem; pedra-trovão, considerada como objeto caído do céu; pérola, porque vem das profundezas do mar. Outras pedras serão sagradas porque encontram-se no lugar de morada das almas dos ancestrais (Índia, Indonésia), ou porque, em algum momento, foram cenário de uma teofania (como a *betel,* que serviu de cama para Jacó), ou ainda porque um sacrifício ou um juramento as terá consagrado[1].

Agora, vamos-nos voltar para os atos humanos — aqueles, naturalmente, que não têm origem no mero automatismo. Seu significado, seu valor, não estão vinculados a seus rudes dados físicos, mas sim à sua propriedade de reproduzir um ato primordial, de repetição de um exemplo mítico. A nutrição não representa uma simples operação fisiológica; ela renova uma comunhão. O casamento e a orgia coletiva são ecos de protótipos míticos; são repetidos porque foram consagrados no começo ("naqueles dias", *in illo tempore, ab origine)* pelos deuses, pelos ancestrais ou por heróis.

Nos elementos particulares de seu comportamento consciente, o homem "primitivo", arcaico, não reconhece qualquer ato que não tenha sido previamente praticado e vivido por outra pessoa, algum outro ser que não tivesse sido um homem. Tudo o que ele faz já foi feito antes. Sua vida representa a incessante repetição dos gestos iniciados por outros.

Essa repetição consciente de determinados gestos paradigmáticos revela uma ontologia original. O produto bruto da natureza, o objeto modelado pela indústria do homem, adquire sua realidade, sua identidade, mas apenas até o limite de sua participação numa realidade transcendental. O gesto se reveste de significado, de realidade, unicamente até o ponto em que repete um ato primordial.

Diversos grupos de fatos, desenhados aqui e ali, a partir de diferentes culturas, nos ajudarão a identificar a estrutura dessa ontologia arcaica. Primeiro, procuramos por exemplos que poderiam mostrar, com a máxima clareza possível, o mecanismo do pensamento tradicional; em outras palavras, fatos que nos ajudam a compreender como e por que algumas coisas se tornam reais, para o homem das sociedades pré-modernas.

É essencial que compreendamos de maneira bastante profunda esse mecanismo, para que possamos, posteriormente, abordar o problema da existência humana e da história dentro do horizonte da espiritualidade arcaica.

Nós distribuímos nossa coleta de fatos sob diversos títulos principais:

1. Fatos que nos mostram que, para o homem arcaico, a realidade é uma função da imitação de um arquétipo celestial.

2. Fatos que nos mostram como a realidade é atribuída através da participação no "simbolismo do centro": cidades, templos e casas tornam-se reais pelo fato de serem semelhantes ao "centro do mundo".

3. Por fim, rituais e gestos profanos significativos, que adquirem o significado que lhes é atribuído, e que materializam esse significado, só porque repetem de maneira deliberada estes ou aqueles atos praticados *ab origine* por deuses, heróis ou ancestrais.

A apresentação desses fatos, por si mesma, estabelecerá as bases para um estudo e interpretação da concepção ontológica que os fundamenta.

Arquétipos celestiais de territórios, templos e cidades

Segundo as crenças mesopotâmicas, o rio Tigre tem seu modelo na estrela Anunit, e o Eufrates na estrela da Andorinha[2]. Um texto sumério nos fala do "lugar da criação dos deuses", onde "a [divindade dos] rebanhos e dos grãos" pode ser encontrada[3]. Para os povos uraloaltaicos, as montanhas, do mesmo modo, têm um protótipo ideal no céu[4]. No Egito, os lugares e as províncias primitivas recebiam seus nomes conforme os "campos" celestiais: primeiro os campos celestiais eram conhecidos, e depois eram identificados na geografia terrestre[5].

Na cosmologia iraniana da tradição do saros, "cada fenômeno terrestre, fosse ele abstrato ou concreto, correspondia a um termo celestial, transcendente e invisível, a uma 'idéia' no sentido platônico. Cada coisa, cada noção, apresenta-se sob um duplo aspecto: o do *menok* e o do *getik. Existe um céu visível: portanto, também existe um céu ménõk,* que é invisível *(Bunahism,* cap. I). Nossa Terra corresponde a uma terra celestial. Cada virtude praticada aqui em baixo, na *getãh,* tem uma correspondente celestial, que representa a realidade verdadeira... O ano, a oração... enfim, qualquer coisa manifestada na *getãh,* é, ao mesmo tempo, *menõk.* A criação simplesmente é duplicada. A partir do ponto de vista cosmogônico, o cenário cósmico, chamado *ménõh,* precede o cenário *gétik"*[6].

O templo, em particular — preeminentemente o lugar sagrado —, tem um protótipo celestial. No Monte Sinai, Yahveh mostra a Moisés a "forma" do santuário que deve ser construído para Ele: "Farás tudo conforme o modelo da Habitação e o modelo da sua mobília que irei te mostrar... Vê, pois, e faze tudo conforme o modelo que te foi mostrado sobre a montanha" (Êxodo 25, 9,40). E, quando Davi apresenta a seu filho Salomão o plano para os edifícios do templo, para o tabernáculo e para todos os seus utensílios, garante-lhe que "tudo isso... Yahveh tinha escrito com sua própria mão para tornar compreensível todo o trabalho cujo modelo ele dava" (I Crônicas 28,19). Portanto, ele tinha visto o modelo celestial[7].

O mais antigo documento que faz referência ao arquétipo de um santuário é a inscrição de Gudéia, relativa ao templo que ele construiu em Lagash. Durante um sonho, o rei vê a deusa Nidaba, que lhe mostra uma lâmina sobre a qual estão relacionados os nomes das estrelas benéficas, além de um deus que lhe revela o plano para o templo que deseja ver construído[8]. As cidades também têm protótipos divinos. Todas as cidades babilônicas tinham seus arquétipos nas constelações: Sippara em Câncer, Nínive na Ursa Maior, Assur em Arcturo, etc[9]. Sennacherib mandou construir Nínive de acordo com a "forma... delineada a partir de eras distantes, pelos textos do paraíso das estrelas". Não só existe um modelo que precede a arquitetura terrena, mas o modelo também se encontra situado numa região ideal (celestial) da eternidade. É isso que Salomão anuncia: "Tu deste a ordem para a construção de um santuário em tua montanha sagrada, E um altar na cidade de tua morada, Uma cópia do tabernáculo sagrado que preparaste de antemão, desde o princípio"[10].

Uma Jerusalém celestial foi criada por Deus antes que a cidade fosse construída pela mão do homem; é à primeira das duas que o profeta se refere, no Apocalipse siríaco de Baruq II, 4, 2-7: "Por acaso pensais que esta é aquela cidade da qual Eu disse: Sobre as palmas de Minhas mãos eu vos entalhei?, Este edifício agora construído em vosso meio não é aquele que Me é revelado, aquele que foi preparado com antecedência aqui, na época em que Me decidi a fazer o Paraíso, tendo sido mostrado a Adão antes de ele ter pecado..."[11] A Jerusalém celestial alimentou a inspiração de todos os profetas hebreus: Tobias 13,16;

Isaías 59,11 ss.; Ezequiel 60, etc. Para mostrar a Ezequiel a cidade de Jerusalém, Deus o toma numa visão extática e o transporta até uma montanha muito alta. E os *Oráculos Sibilinos* preservam a lembrança da Nova Jerusalém, no centro da qual brilha "um templo... com uma torre gigantesca, que toca as próprias nuvens e é visto por todos..."[12] Porém, a mais linda descrição da Jerusalém celestial ocorre no Apocalipse (21,2 ss.): "Vi também descer do céu, de junto de Deus, a Cidade santa, uma Jerusalém nova, pronta como uma esposa que se enfeitou para seu marido".

Podemos encontrar a mesma teoria na Índia: todas as cidades reais indianas, mesmo as mais modernas, são construídas de acordo com um modelo mítico da cidade celestial, onde, na era do ouro *(in illo tempore),* morava o Soberano Universal. E, da mesma forma que este, o rei procura reviver a era do ouro, para tornar uma realidade presente o reinado perfeito — uma idéia que iremos encontrar de novo no correr deste estudo. Assim, por exemplo, o palácio-fortaleza de Sigiriya, no Ceilão, hoje chamado Sri-Lanka, foi construído conforme o modelo da cidade celestial de Alakamanda, sendo "de difícil acesso para os seres humanos" *(Mahãvastu,* 39,2). Do mesmo modo, a cidade ideal de Platão tinha um arquétipo celestial *(República,* 592b; cf. 500e). As "formas" platônicas não são astrais; no entanto, sua região mítica encontra-se situada sobre planos supraterrenos *(Fedro,* 247, 250).

Assim, o mundo que nos rodeia, o mundo no qual são sentidas a presença e a ação do homem — as montanhas que ele escala, as regiões povoadas e cultivadas, os rios navegáveis, as cidades, os santuários —, tudo isso tem um arquétipo extraterreno, seja ele concebido como um plano, como uma forma, ou pura e simplesmente como uma "cópia", que existe em um nível cósmico mais elevado. Mas nem tudo, no mundo que nos envolve, tem um protótipo dessa espécie. Por exemplo, as regiões desérticas habitadas por monstros, as terras não-cultivadas, os mares desconhecidos para onde os navegadores não se arriscam a ir, não comungam com a cidade da Babilônia, ou com as primitivas províncias egípcias, o privilégio de um protótipo diferenciado. Correspondem a um modelo mítico, sim, mas de natureza diversa: todas essas regiões selvagens, não-cultivadas, têm semelhança com o caos; e ainda assim

participam da modalidade não-diferenciada e disforme da pré-Criação. É por isso que, quando se toma posse de um território — isto é, quando começa sua exploração —, são realizados rituais que repetem de maneira simbólica o ato da Criação: a área não-cultivada é primeiro "cosmicizada", antes de ser habitada. Deveremos retornar, oportunamente, ao significado dessa tomada cerimonial de posse das regiões recém-descobertas.

Por enquanto, o que desejamos enfatizar é o fato de que o mundo ao nosso redor, civilizado pela mão do homem, não tem validade além daquela devida ao protótipo extraterreno que serviu como seu modelo. O homem constrói de acordo com um arquétipo. Sua cidade ou seu templo não se baseiam apenas em modelos celestiais; a mesma coisa se aplica a toda a região que ele habita, com os rios que a estão banhando, os campos de plantação que lhe dão comida, etc. O mapa da Babilônia mostra a cidade no centro de um vasto território circular, limitado por um rio, do mesmo modo como os sumérios idealizavam o Paraíso. Essa participação num modelo arquetípico, por parte das culturas urbanas, é o que lhes dá sua realidade e sua validade.

O processo de povoação de uma nova região, não-cultivada e desconhecida, equivale a um verdadeiro ato de Criarão. Quando os colonizadores escandinavos tomaram posse da Islândia, que chamaram de *Landn^{á}m^{a},* e começaram a cultivar a terra, não consideraram esse ato como um projeto original, nem como trabalho humano e profano. Para eles, o empreendimento era apenas a repetição do ato primordial: a transformação do caos em Cosmo, por meio do ato divino da Criação. Na verdade, através do cultivo do solo do deserto, eles repetiam o ato dos deuses, que tinham organizado o caos, atribuindo-lhe formas e normas[13]. Melhor ainda, uma conquista territorial só é considerada real quando se realiza um ritual de tomada de posse — mais precisamente, através — da realização de um tal ritual, que representa apenas uma cópia do ato primordial da criação do mundo. Na Índia védica, a construção de um altar dedicado a Agni representava a tomada de posse legal de um território[14]. "Nós colonizamos *(avasyati)* quando construímos o *gárhapatya,* e quem quer que construa os altares do fogo é considerado 'colonizador' *(avasitah)",* diz o *Satapatha Brãhmana* (VII, 1, 1, 1-4). Mas a

construção de um altar dedicado a Agni representa apenas a iniciação microcósmica da Criação. Além do mais, qualquer sacrifício, por sua vez, é a repetição do ato da Criação, como afirmam de maneira explícita os textos indianos[15]. Foi em nome de Jesus Cristo que os conquistadores espanhóis e portugueses tomaram posse das ilhas e continentes que descobriram e conquistaram. O levantamento de uma cruz era um ato considerado equivalente a uma justificação, e à consagração do novo território, isto é, a um "novo nascimento", repetindo dessa maneira o batismo (ato de Criação). Por sua vez, os navegadores ingleses, quando tomavam posse dos territórios conquistados, faziam isso em nome do rei da Inglaterra, o novo Cosmocrata.

A importância dos cerimoniais védico, escandinavo ou romano aparece com maior clareza ainda quando nos dedicamos a um exame separado em relação ao significado da repetição da Criação, o ato preeminentemente divino. Por enquanto, devemos manter um fato em perspectiva: cada território ocupado, com a finalidade de ser habitado ou utilizado como *Lebensraum,* antes de mais nada tem de ser transformado, do caos para o Cosmo; isto é, por meio do efeito do ritual, ele recebe uma "forma", que faz com que se tome real. Evidentemente, para a mentalidade arcaica, a realidade manifesta-se como uma força, eficiência e duração. Daí que a realidade em destaque é a sagrada; porque apenas o que é sagrado *existe* de maneira absoluta, agindo com eficiência, criando coisas e fazendo com que elas perdurem. Os inúmeros gestos de consagração de partes de territórios, objetos, homens, etc. revelam a obsessão primitiva com o real, sua sede pelo ser.

O simbolismo do centro

Descobrimos que, em paralelo com a crença arcaica nos arquétipos celestiais de cidades e templos, confirmada ainda mais por documentos, existe outra série de crenças, que se refere ao fato de eles serem investidos do prestígio do Centro. Já examinamos o problema numa obra anterior[16]; aqui,

propomo-nos apenas a recapitular nossas conclusões. O simbolismo arquitetônico do Centro pode ser formulado do seguinte modo:

1. A montanha sagrada — onde o céu e a Terra se encontram — está localizada bem no Centro do mundo.

2. Cada templo e palácio — e, por extensão, toda cidade sagrada ou residência real — é considerado como uma montanha sagrada, sendo visto, portanto, como um Centro.

3. Em sua condição de *axis mundi,* considera-se a cidade ou templo sagrado como o ponto de encontro entre o céu, a terra e o inferno.

Alguns exemplos servem para ilustrar cada um desses símbolos:

1. De acordo com as crenças indianas, o monte Meru estaria erguido no centro do mundo, e sobre ele brilharia a estrela polar. Os povos uralo-altaicos também têm informações sobre uma montanha central, chamada Sumeru, a cujo ápice estaria fixada a estrela polar. A crença iraniana afirma que a montanha sagrada de Haraberezaiti (Elburz) estaria situada no ponto central da Terra, ligada ao céu[17]. A população budista do Laos, ao norte do Sião, conhece o monte Zinnalo, que também considera localizado no centro do mundo. No *Edda,* o Himinbjorg, como seu nome indica, seria uma "montanha celestial"; ali é que o arco-íris (Bifrost) alcançaria a parábola do céu. Crenças semelhantes são encontradas entre os finlandeses, os japoneses e outros povos. Recordamo-nos de que, para os semangs da península malaia, um imenso rochedo, conhecido por Batu-Ribn, ergue-se no lugar que seria o centro do mundo; acima dele estaria o inferno. Em tempos passados, um tronco de árvore plantada sobre o Batu-Ribn ter-se-ia erguido até o céu[18]. Assim, o inferno, ponto central da Terra, e o "portão" do céu estariam situados sobre um mesmo eixo, e seria ao longo desse eixo que se efetuaria a passagem de uma região cósmica para outra. Deveríamos hesitar em dar crédito aos pigmeus semang pela autenticidade dessa teoria cosmológica, se não tivéssemos provas de que a mesma teoria já

havia sido delineada durante o período pré-histórico[19]. Segundo as crenças mesopotâmicas, uma montanha central une o céu e a Terra; trata-se da Montanha das Terras[20], o vínculo entre os territórios. Em outras palavras, o zigurate era uma montanha cósmica, isto é, uma imagem simbólica do Cosmo, com as sete histórias representando os sete firmamentos planetários (como em Borsippa), ou as cores do mundo (como em Ur).

O nome do monte Tabor, na Palestina, poderia significar *tabbür,* isto é, umbigo, *omphalos.* O monte Garizim, na região central da Palestina, sem dúvida alguma desfrutava do prestígio de lugar central, pois era chamado de "umbigo da Terra" *(tabbür eres;* cf. Juízes 9,37: "...Eis que descem homens do lado [do Umbigo] da Terra...") Uma tradição preservada por Peter Comestor, relata que, durante o solstício de verão, o sol não lança sombras sobre a "Fonte de Jacó" (perto de Garizim). E, de fato, continua Peter, "sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis". A Palestina, na sua condição de país mais alto por estar perto do cume da montanha cósmica não teria sido encoberta pelo dilúvio. Um texto rabínico afirma: "A terra de Israel não foi submergida pelo dilúvio"[21]. Para os cristãos, o Gólgota estava situado no ponto central do mundo, já que era o cume da montanha cósmica e, ao mesmo tempo, o lugar onde Adão tinha sido criado e sepultado. Assim, o sangue do Salvador é derramado sobre o crânio de Adão, enterrado precisamente aos pés da Cruz, servindo para sua redenção. A crença de que o Gólgota estaria situado no centro do mundo ainda é preservada no folclore dos cristãos orientais[22].

2. Os próprios nomes dos templos babilônicos, e das torres sagradas, dão testemunho de sua semelhança com a montanha cósmica: "Montanha da Casa", "Casa da Montanha de Todas as Terras", "Montanha das Tempestades", "Vínculo entre o Céu e a Terra"[23]. Um cilindro do período do rei Gudéia diz que "a câmara de dormir [do deus], que ele construiu, era [como] a montanha cósmica..."[24] Cada cidade oriental estava localizada no centro do mundo. A Babilônia era uma Ba*b-ilani,* uma "porta dos deuses", pois era ali que os deuses desciam para a Terra. Na capital do soberano chinês, o gnomo não podia lançar sombras ao meio-dia, no solstício de verão. Na verdade, essa capital encontrar-se-ia no centro do Universo, perto da árvore milagrosa *(kien-mu),* no ponto exato de

união das três zonas cósmicas: o céu, a terra e o inferno[25]. O próprio templo javanês de Borobudur é uma imagem do Cosmo, tendo sido construído como uma montanha artificial (do mesmo modo que os zigurates). Ao subir nele, o peregrino aproxima-se do centro do mundo, e, no seu terraço mais elevado, passa de um plano para outro, transcendendo o espaço profano e heterogêneo, e entrando em uma "região pura". As cidades e lugares sagrados são semelhantes aos cumes das montanhas cósmicas. Por isso é que Jerusalém e Sião não submergiram durante o dilúvio. Segundo a tradição islâmica, o ponto mais elevado da Terra é o Caaba, porque "a estrela polar prova isso... ela está colocada contra o centro do firmamento"[26].

3. Finalmente, por causa de sua situação como centro do Cosmo, o templo ou a cidade sagrada é sempre o ponto de reunião das três regiões cósmicas: o céu, a terra e o inferno. *Dur-an-ki,* "União entre o Céu e a Terra", era o nome dado aos santuários de Nippur e Larsa, e, sem dúvida alguma, ao de Sippara. A Babilônia tinha diversos nomes, entre os quais "Casa da Base do Céu e da Terra", e "União entre o Céu e a Terra". Mas é sempre a Babilônia que serve de cenário para a conexão entre a terra e a região inferior, pois a cidade tinha sido construída sobre *bab apsi,* a "Porta do Apsu"[27] *apsu* designava as águas do caos antes da Criação. Encontramos a mesma tradição entre os hebreus. A rocha de Jerusalém ia bem fundo na terra, alcançando as águas subterrâneas *(tehõm).* O Mishnah afirma que o Templo encontra-se situado exatamente acima de *tehõm* (equivalente hebraico de *apsu).* E, assim como na Babilônia havia a "porta do *apsu",* a rocha do Templo, em Jerusalém, continha a "boca de *tehõm"*[28]. Encontramos conceitos semelhantes no mundo indo-europeu. Entre os romanos, por exemplo, o *mundus* — isto é, a trincheira aberta ao redor do lugar onde uma cidade ia ser fundada — constituía o ponto de encontro entre as regiões mais baixas e o mundo terreno. "Quando o *mundus é* aberto, é como se fossem abertas as portas dos deuses do inferno sombrio", diz Varro (citado por Macróbio, *Saturnalia,* I, 16, 18). O templo itálico ficava na zona em que se dava a interseção entre os mundos superior (divino), terreno e subterrâneo.

O ponto mais alto da montanha cósmica não é apenas o ponto mais elevado da Terra; é também o umbigo do mundo, o ponto em que começou a

Criação. Podemos inclusive encontrar exemplos nos quais as tradições cosmológicas explicam o simbolismo do Centro em termos que poderiam muito bem ter sido tomado emprestados da embriologia. "O Ser Divino criou o mundo como um embrião. Do mesmo modo que o embrião começou a passar do umbigo em diante, Deus começou a criar o mundo do umbigo em diante, e, a partir daí, ele se espalhou em diferentes direções." O *Yoma* afirma: "O mundo foi criado começando com o Sião"[29]. No *Rg- Veda* (por exemplo X, 149), o Universo é concebido como algo que se espalha a partir de um ponto central[30]. A criação do homem, que responde à cosmogonia, também teria acontecido em um ponto central, no centro do mundo.

Segundo a tradição mesopotâmica, o homem teria sido formado no "umbigo da Terra", em uzu (carne), *sar* (união), *ki* (lugar, terra), onde também se localiza *Dur-an-ki,* a "União entre o Céu e a Terra". Ormazd cria o touro primordial *Evagdath,* e o homem primordial, *Gajomard,* no centro da Terras[31]. Naturalmente, o Paraíso, onde Adão foi criado a partir do barro, encontra-se localizado no centro do Cosmo. O Paraíso era o umbigo da Terra, e, segundo uma tradição síria, teria sido estabelecido numa montanha mais alta do que todas as outras. Conforme o *Livro da Caverna dos Tesouros,* de autoria síria, Adão teria sido criado no centro da Terra, exatamente no mesmo lugar onde a Cruz de Cristo seria levantada mais tarde. As mesmas tradições foram preservadas pelo judaísmo. O apocalipse judeu e uma *midrash* afirmam que Adão teria sido formado em Jerusalém[32]. Com o enterro de Adão precisamente no mesmo lugar onde teria sido criado, isto é, no centro do mundo, sobre o Gólgota, ele também poderia — como já vimos antes — ser redimido mais tarde pelo sangue do Salvador.* Ver *Apócrifos — Os Proscritos da Bíblia II,* Ed. Mercuryo, SP, 1992 (N. 8).

O simbolismo do Centro é bem mais complexo, mas os poucos aspectos aos quais nos referimos já são suficientes para atingirmos os nossos objetivos. Podemos acrescentar que o mesmo simbolismo sobreviveu no mundo ocidental, até o limiar dos tempos modernos. A concepção bastante primitiva do templo como a *imago mundi,* ou seja, a idéia de que o santuário reproduz o Universo na sua essência, passou para a arquitetura religiosa da Europa cristã: as basílicas dos primeiros séculos de nossa era, do mesmo modo que as catedrais medievais,

reproduzem simbolicamente a Jerusalém celestial[33]. Quanto ao simbolismo da montanha, o da Ascensão, e o da "Busca pelo Centro", encontramos claros atestados a respeito na literatura medieval, e, ainda que seja apenas por meio de alusões, eles também aparecem em certas obras literárias dos séculos mais recentes[34].

Repetição da cosmogonia

Portanto, preeminentemente, o Centro é o âmbito do sagrado, a zona da realidade absoluta. De modo semelhante, todos os demais simbolos da realidade absoluta (árvores da vida e imortalidade, fontes da juventude, etc.) encontram-se também situados em lugares centrais. A estrada que leva para o centro é um "caminho difícil" *(duro hana),* e isso pode ser verificado em todos os níveis da realidade: difíceis convoluções de um templo (como em Borobudur); peregrinação a lugares sagrados (Meca, Hardwar, Jerusalém); viagens cheias de perigos, realizadas por expedições heróicas, em busca do Velo de Ouro, das Maçãs Douradas, da Erva da Vida; desespero dentro de labirintos; dificuldades daquele que procura pelo caminho em direção a seu ego, ao "centro" do seu ser, e assim por diante. A estrada é árdua, repleta de perigos, porque, na verdade, representa um ritual de passagem do âmbito profano para o sagrado, do efêmero e ilusório para a realidade e a eternidade, da morte para a vida, do homem para a divindade. Chegar ao centro equivale a uma consagração, uma iniciação; a existência profana e ilusória de ontem dá lugar a uma nova, a uma vida que é real, duradoura, eficiente.

Se o ato da Criação realiza a passagem daquilo que não é manifesto para o que é manifesto, ou, falando cosmologicamente, do caos para o Cosmo; se a Criação teve lugar a partir de um centro; se, conseqüentemente, todas as variedades do ser, desde o inanimado até o vivente, podem alcançar a existência apenas numa área de domínio sagrado — tudo isso ilumina de uma forma maravilhosa para nós o simbolismo das cidades sagradas (centros do mundo), as teorias geomânticas que orientam a fundação de cidades, os conceitos a

justificar os rituais que acompanham sua construção. Nós estudamos esses rituais de construção, e as teorias que eles implicam, numa obra anterior[35], e a ela remetemos o leitor. Aqui pretendemos destacar apenas duas importantes propostas:

1. Toda criação repete o ato cosmogônico pré-eminente, a criação do mundo.

2. Conseqüentemente, qualquer coisa que é fundada tem sua fundação no centro do mundo (desde que, como sabemos, a própria Criação teve lugar a partir de um centro).

Entre os muitos exemplos de que dispomos, vamos escolher apenas um, que, por ser interessante também em outros aspectos, reaparecerá mais tarde, em nossa exposição. Na Índia, antes que uma única pedra seja colocada, "o astrólogo mostra qual é o ponto da fundação que está exatamente acima da cabeça da serpente que sustenta o mundo. O pedreiro produz uma pequena estaca de madeira, a partir de um galho da árvore Khadira, e, com o uso de um coco, crava a estaca no chão, bem nesse lugar particular, de maneira que a estaca fixe a cabeça da serpente naquele ponto, com toda a segurança... Se essa serpente algum dia sacudir a cabeça com muita violência, sacudirá todo o mundo até que ele fique em pedaços"[36]. Uma pedra fundamental é colocada em cima da estaca. Assim, a pedra angular fica posicionada exatamente no "centro do mundo". Mas, ao mesmo tempo, o ritual de fundação repete o ato cosmogônico, porque, "prender" a cabeça da serpente, cravar uma estaca sobre ela, representa uma imitação do gesto primordial de Soma *(Rg- V e da ,* II, 12, 1) ou de Indra, quando este "atirou a serpente em sua toca" (VI, 17, 9), quando seu raio "cortou sua cabeça" (I, 52, 10). A serpente simboliza o caos, aquilo que é disforme e não manifestado. Indra vem sobre Vrtra (IV, 19, 3) não dividido *(aparvan),* não despertado *(abudhyam),* dormindo *(abudhyamanam),* mergulhado no mais profundo sono *(susupanam),* estendido *(asayanam).*

O lançamento do raio e a decapitação são equivalentes ao ato da Criação, com a passagem daquilo que não é manifestado para o que é

manifestado, do disforme para o que foi formado. Vrtra tinha confiscado as águas e as mantinha no interior das montanhas. Isso significa que Vrtra era o senhor absoluto — do mesmo modo que Tiamat ou qualquer divindade em forma de serpente — em relação a todo o caos anterior à Criação; ou que a grande serpente, mantendo as águas apenas para si mesma, tinha deixado todo o mundo louco por causa da seca. Independente de esse confisco ter ocorrido antes do ato de Criação, ou se deve ter lugar depois da fundação do mundo, o significado permanece o mesmo: Vrtra "impede"[37] que o mundo seja criado, ou de durar muito. Como símbolo daquilo que não é manifestado, do que é latente, ou do disforme, Vrtra representa o caos que existia antes da Criação.

Em nossos comentários sobre a lenda do Mestre Manole (cf. nota 35, acima), tentamos explicar os rituais de construção através da imitação do gesto cosmogônico. A teoria implicada nesses rituais resume-se nisto: nada pode durar se não for "animado", se não receber uma "alma", por intermédio de um sacrifício; o protótipo do ritual de construção é o sacrifício que teve lugar no momento de fundação do mundo. Na verdade, em certas cosmogonias arcaicas, o mundo recebeu existência por meio do sacrifício de um monstro primordial, simbolizando o caos (Tiamat), ou através do sacrifício de um gigante cósmico (Ymir, Pan-Ku, Purusa). Para garantir a realidade e a durabilidade de uma construção, existe uma repetição do ato divino da construção perfeita: a Criação dos mundos e do homem. Como primeiro passo, a "realidade" do lugar é garantida por intermédio da consagração do terreno, isto é, por sua transformação em um Centro; então, a validade do ato de construção é confirmada pela repetição do sacrifício divino.

Naturalmente, a consagração do Centro ocorre num espaço de qualidade diferente do espaço profano. Por meio do paradoxo do ritual, cada espaço consagrado coincide com o centro do mundo, da mesma forma que a hora de qualquer ritual coincide com o momento mítico do "princípio". Através da repetição do ato cosmogônico, o momento concreto, no qual a construção tem lugar, é projetado para o tempo mítico, *in illo tempore,* quando ocorreu a fundação do mundo. Assim, a realidade e a durabilidade de uma construção ficam garantidas, não apenas pela transformação do espaço profano em espaço

transcendental (o Centro), mas também pela transformação do tempo concreto em tempo mítico. Seja qual for o tipo de ritual, como vamos ver adiante, ele se desenvolve não só num espaço consagrado (isto é, num lugar diferente, em essência, do espaço profano), mas também num "tempo sagrado", "era uma vez" *(in illo tempore, ab origine),* ou seja, quando o ritual foi celebrado pela primeira vez por um deus, um ancestral, ou um herói.

Modelos divinos de rituais

Cada ritual tem um modelo divino, um arquétipo; este fato é suficientemente conhecido por nós, para que possamos nos restringir ao uso de alguns exemplos apenas. "Temos de fazer o que os deuses fizeram no princípio" *(Satapatha Brahmana,* VII, 2, 1, 4). "Assim fizeram os deuses; assim fazem os homens" *(Taittiriya Bra*^{h}*mana,* I, 5, 9, 4). Este provérbio indiano sintetiza a teoria que fundamenta os rituais em todos os países. Podemos encontrar esta teoria entre os chamados povos primitivos, do mesmo modo como a encontramos nas culturas mais desenvolvidas. Os aborígines da região sudeste da Austrália, por exemplo, praticam a circuncisão com uma faca de pedra, porque foi assim que seus ancestrais lhes ensinaram a fazer; os negros amazulu fazem o mesmo, porque Unkulunkulu (herói civilizador) decretou *in illo tempore:* "Que os homens sejam circuncisos, para que não sejam meninos"[38]. A cerimônia hako, dos índios pawnees, foi revelada aos sacerdotes por Tirawa, o Deus supremo, no começo dos tempos. Entre os sakalavas de Madagáscar, "todos os costumes e religiões domésticos, sociais, nacionais e religiosos devem ser observ^{a}dos de conformidade com os *lilin-draza,* isto é, os costumes estabelecidos e as leis não escritas, herdados dos ancestrais..."[39] É inútil a multiplicação dos exemplos; todos os atos religiosos são considerados como tendo sido fundados pelos deuses, pelos heróis civilizadores, ou por ancestrais míticos[40].

Talvez seja proveitoso mencionar, de passagem, que, entre os povos primitivos, não apenas os rituais têm seu modelo mítico, mas os atos humanos, sejam eles quais forem, adquirem uma tal eficiência, a ponto de *repetir,* com

toda a exatidão, um ato praticado no começo dos tempos por um deus, um herói ou um ancestral. Deveremos voltar, no final deste capítulo, a esses atos modelares, que os homens simplesmente repetem de maneira constante.

No entanto, como já dissemos, uma tal "teoria" não justifica o ritual apenas nas culturas primitivas. No Egito dos séculos posteriores, por exemplo, o poder do ritual e da palavra possuída pelos sacerdotes devia-se à imitação dos gestos primordiais do deus Thoth, que havia criado o mundo pela força de sua palavra. A tradição iraniana sabe que os festivais religiosos foram instituídos por Ormazd, para comemorar os estágios da Criação cósmica, que durara todo um ano. No final de cada período — representando respectivamente a Criação do céu, das águas, da terra, das plantas, dos animais e dos homens — Ormazd descansara por cinco dias, instituindo assim os principais festivais masdeístas (cf. *Budahism,* I, A 18 ss.). O homem limita-se a repetir o ato da Criação; seu calendário religioso comemora, no espaço de um ano, todas as fases cosmogônicas que tiveram lugar *ab origine.* Na verdade, o ano sagrado repete a Criação de modo incessante; o homem é contemporâneo à cosmogonia e à antropogenia, porque o ritual o projeta para a época mítica do princípio de tudo. Por meio de seus rituais de orgia, uma bacante imita o drama do sofrimento de Dionísio; e, através de seu cerimonial de iniciação, o órfico também repete os gestos originais de Orfeu.

O sábado judeu-cristão também é uma *imitatio dei.* O descanso sabatino reproduz o gesto primordial do Senhor, pois foi no sétimo dia da Criação que Deus "...descansou depois de toda a sua obra de Criação" (Genesis 2,2). A mensagem do Salvador é, antes de mais nada, um exemplo que exige imitação. Depois de lavar os pés de seus discípulos, Jesus lhes disse: "Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais" (João 13,15). A humildade é apenas uma virtude; mas a humildade praticada conforme o exemplo do Salvador é um ato religioso e um meio de salvação: "... Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros" (João 13,34; 15,12). Esse amor cristão é consagrado pelo exemplo de Jesus. Sua prática anula o pecado da condição humana e torna o homem uma criatura divina. Aquele que acredita em Jesus pode fazer o que Ele fez; suas limitações e importância são abolidas. "Quem crê em mim fará as

obras que faço..." (João 14,12). Essa liturgia é precisamente uma comemoração da Vida e Paixão do Salvador. E, mais adiante, vamos ver que essa comemoração é, na verdade, uma reatualização daqueles dias.

Os rituais do casamento também contam com um modelo divino, e o matrimônio humano reproduz a hierogamia, ou, mais precisamente, a união do céu e da terra. "Eu sou o céu", diz o marido, "e tu és a terra" *(dyaur aham, pritivi tvam; Brhadáranyaka Upanisad,* VI, 4, 20). Ainda nos tempos védicos, o marido e a mulher são comparados ao céu e à terra *(Atharva- Veda,* XIV, 2, 71), enquanto que, em outro hino *(A tharva- Veda,* XIV, 1), cada gesto nupcial é justificado por um protótipo encontrado nos tempos míticos: "Do mesmo modo que Agni segurou a mão direita desta terra, agora também seguro tua mão... Que o deus Savitar segure tua mão... Tvashtar dispôs as roupas para embelezar, por ordem de Brhaspati, dos poetas; portanto, que Savitar e Bhaga envolvam esta mulher, como Surya, com uma prole (48, 49, 52)"[41]. No ritual de procriação, transmitido pelo *Brhaddranyaka Upanisad,* o ato de gerar transforma-se numa hierogamia de proporções cósmicas, mobilizando todo um grupo de deuses: "Que Vishnu deixe o ventre preparado! Que Tvashtri modele as diversas formas! Prajapati — que ele seja derramado! E que Dhatri coloque o germe por ti!" (VI, 4, 21)[42]. Dido celebra seu casamento com Enéias no meio de uma violenta tempestade (Virgílio, Eneida, VI, 160); sua união coincide com a dos elementos; o céu abraça sua noiva, despejando a chuva fecundadora. Na Grécia, os rituais do casamento imitavam o exemplo de Zeus, unindo-se em segredo com Hera (Pausânias, II, 36, 2). Diodoro de Sicília nos diz que a hierogamia de Creta era imitada pelos habitantes daquela ilha; em outras palavras, a união cerimonial encontrava sua justificação no evento primordial que teria ocorrido *in illo tempore.*

O que precisa ser destacado é a estrutura cosmogônica de todos esses rituais matrimoniais: não se trata meramente de imitar um modelo exemplar, a hierogamia entre o céu e a terra; a consideração principal é o resultado dessa hierogamia, isto é, a criação cósmica. Por isso é que, na Polinésia, quando uma mulher estéril deseja ser fecundada, ela imita o gesto exemplar da mãe primordial, que, *in illo tempore,* foi posta deitada no chão pelo grande deus Io. E o mito cosmogônico é recitado na mesma ocasião. Já nos procedimentos do

divórcio, ao contrário, canta-se uma invocação em que é apregoada a "separação entre o céu e a terra"[43]. A recitação ritual do mito cosmogônico, por ocasião dos casamentos, é corriqueira entre numerosos povos; voltaremos a este tema mais adiante. Por enquanto, pretendemos indicar apenas que o mito cósmico serve como modelo exemplar não apenas no caso dos matrimônios, mas também em qualquer outra cerimônia cujo propósito é a restauração da integridade total; por isso é que o mito da Criação do mundo é recitado em conexão com as curas, a fecundidade, o nascimento de uma criança, as atividades agrícolas, e assim por diante. Antes de mais nada, a cosmogonia representa a Criação.

Deméter deita-se com Jasão no campo recém-semeado, no começo da primavera *(Odisséia,* V, 125). O significado dessa união é bastante claro: ele contribui para promover a fertilidade do solo, a prodigiosa explosão das forças de criação telúrica. Essa prática era comparativamente freqüente, até o século passado, nas regiões norte e central da Europa — testemunhando os vários costumes de união simbólica entre os casais nos campos[44]. Na China, os jovens casais saíam na primavera e uniam-se na grama, de modo a estimular a "regeneração cósmica" e a "germinação universal". Na verdade, cada união humana tem seu modelo e sua justificação na hierogamia, na união cósmica dos elementos. O Livro IV do *Li Chi,* o "Yüeh Ling" (livro dos regulamentos mensais), especifica que suas esposas devem apresentar-se ao imperador para cohabitar com ele, no primeiro mês da primavera, quando o trovão é ouvido. Desse modo, o exemplo cósmico é imitado pelo soberano e por todo o seu povo. A união marital é um ritual perfeitamente integrado com o ritmo cósmico, e validado por essa integração.

Todo o simbolismo paleo-oriental do casamento pode ser explicado por meio de modelos celestiais. Os sumérios celebravam a união dos elementos no dia de Ano Novo; através de todo o Oriente primitivo, o mesmo dia adquiriu sua fama não só por causa do mito da hierogamia, mas também pelos rituais de união do rei com a deusa[45]. É no dia de Ano Novo que Ishtar deita-se com Tammuz, e o rei reproduz essa hierogamia mítica, consumando uma união ritual com a deusa (isto é, com a escrava do templo, que a representa na Terra) numa

câmara secreta do templo, onde fica a cama nupcial da deusa. A união divina garante a fecundidade terrena; quando Ninlil deita-se com Enlil, a chuva começa a cair[46]. A mesma fecundidade é garantida por meio da união cerimonial do rei, a dos casais na Terra, e assim por diante. O mundo é regenerado toda vez que a hierogamia é imitada, isto é, sempre que se consuma a união matrimonial. O *Hochzeit* alemão é derivado do festival de Ano Novo, o *Hochgezít.* O casamento regenera o "ano", e, conseqüentemente, confere fecundidade, riqueza e felicidade.

A semelhança entre o ato sexual e o trabalho agrícola é freqüente em inúmeras culturas[47]. No *Satapatha Brahmana* (VII, 2, 2, 5), a terra é comparada com o órgão feminino da geração *(yoni)* e a semente ao *sêmen masculino.* "Vossas mulheres são vossos cultivos; portanto, entrai na vossa lavoura da maneira como escolheres" (Qur'ân, II, 223)[48]. A grande maioria das orgias coletivas usa como justificativa ritual a desculpa de nutrir as forças da vegetação: as orgias realizam-se em certos períodos críticos do ano, como, por exemplo, no momento em que brotam as sementes ou a plantação amadurece para a colheita, e sempre há uma hierogamia como seu modelo mítico. É o caso da orgia praticada pela tribo Ewe (África Ocidental), no momento em que a cevada começa a brotar; a orgia é legitimada por uma hierogamia (garotas muito jovens são oferecidas ao deus Píton). Esse mesmo tipo de legitimação é encontrado entre os oraons; sua orgia realiza-se em maio, no momento da união entre o deus Sol e a deusa Terra. Todos esses excessos orgíacos encontram sua justificação, de um modo ou de outro, no ato cósmico ou biocósmico: a regeneração do ano, o período crítico da colheita, e assim por diante. Os rapazes que desfilavam sem roupas pelas ruas de Roma durante a Florália (28 de abril), ou na Lupercália, tocavam o corpo das mulheres para exorcizar sua esterilidade; as liberdades permitidas em toda a índia por ocasião do festival Holi; a libertinagem vista como regra na Europa central e do norte, no momento do festival da colheita, e contra a qual as autoridades eclesiásticas lutavam com enorme persistência[49] — todas essas manifestações também tinham um protótipo humano, cuja tendência era a instituição da fertilidade e abundância Universal[50].

Para os propósitos deste estudo, não importa saber até que ponto os rituais de casamento e as orgias teriam criado os mitos que os justificavam. O importante aqui é que, tanto as orgias como o casamento, constituíam rituais que imitavam gestos divinos, ou certos episódios do drama sagrado do Cosmo — a legitimação dos atos humanos por intermédio de um modelo extra-humano. Se o mito algumas vezes seguia o ritual — como, por exemplo, as uniões cerimoniais pré-conjugaá precedendo o aparecimento do mito das relações pré-conjugais entre Hera e Zeus, mito que serviu para justificá-las —, o fato, de modo algum, diminui o caráter sagrado do ritual. O mito é "tardio" apenas em sua formulação; mas seu conteúdo é arcaico, e refere-se aos sacramentos — isto é, aos atos que pressupõem uma realidade absoluta, uma realidade que é extra-humana.

Arquétipos de atividades profanas

Em resumo, podemos dizer que o mundo arcaico nada sabe a respeito de atividades "profanas": todos os atos que possuem significado definido — a caça, a pesca, a agricultura — de algum modo participam do sagrado. Como veremos adiante, de maneira bem mais clara, as únicas atividades profanas são aquelas que não possuem qualquer significado mítico, isto é, que carecem de modelos exemplares. Assim, podemos dizer que, para o mundo arcaico, qualquer atividade responsável, em busca de um propósito definido, era um ritual. Mas, como a maior parte dessas atividades passou por um longo processo de dessacralização, tendo-se transformado em profanas nas sociedades modernas, achamos apropriado agrupá-las de maneira separada.

Vamos tomar a dança como exemplo. Originalmente, todas as danças eram sagradas; em outras palavras, elas desfrutavam de um modelo extra-humano. Em alguns casos, o modelo podia ser um animal totêmico ou emblemático, cujos movimentos eram reproduzidos com a finalidade de conjurar sua presença concreta, por meio da magia, para aumentar seu número, para que o homem obtivesse incorporação no animal. Em outros casos, o

modelo talvez fosse revelado por uma divindade (por exemplo, a pírrica, uma dança marcial criada por Atenas) ou por um herói (cf. a dança de Teseu, no labirinto). E a dança podia ser executada com a finalidade de obter comida, de homenagear os mortos, ou para a garantia de uma boa ordem no Cosmo. Tinha lugar durante ocasiões de iniciação, de cerimônias mágico-religiosas, de casamentos, e assim por diante. Mas esses detalhes todos não precisam ser discutidos aqui. O que nos interessa mais é sua suposta origem extra-humana (porque cada uma das danças foi criada *in illo tempore,* no período mítico, por um ancestral, um animal totêmico, um deus, ou um herói). Os rit' mos coreográficos encontram seu modelo fora da vida profana do homem; independente de reproduzirem os movimentos do animal totêmico ou emblemático, ou os movimentos das estrelas; e independente de elas próprias se constituírem em rituais (passos, saltos e gestos labirínticos, praticados com instrumentos cerimoniais) — o fato é que uma dança sempre imita um gesto arquetípico, ou comemora um momento mítico. Em suma, ela é uma repetição, e, conseqüentemente, uma reatualização, de *illud tempus,* "daqueles dias".

As lutas, conflitos e guerras, na maior parte dos casos, têm uma causa e função ritual. Representam uma estimulante oposição entre as duas metades de um clã, ou uma luta entre os representantes de duas divindades (por exemplo, no Egito, o combate entre dois grupos representando Osíris e Seth); mas isso sempre comemora um episódio do drama cósmico e divino. Em nenhum caso a guerra, ou o duelo, tem explicação por meio de motivos racionalistas. Hocart soube colocar muito bem o papel ritual das hostilidades[51]. Cada vez que se repete um conflito, existe a imitação de um modelo arquetípico. Na tradição nórdica, o primeiro duelo foi realizado quando Thor, provocado pelo gigante Hrungnir, encontrou-se com ele na "fronteira" e o derrotou, num único combate. O mesmo motivo é encontrado de novo na mitologia indo-européia, e Georges Dumézil[52] o vê corretamente como uma tardia, porém autêntica versão do mesmo cenário primitivo de uma iniciação militar. Os jovens guerreiros tinham de reproduzir o combate entre Thor e Hrungnir; na verdade, essa iniciação militar consiste de um ato de coragem, cujo protótipo mítico é a matança de um monstro de três cabeças. Os delirantes *berserkir,* guerreiros ferozes, alcançavam

precisamente a condição de fúria sagrada *(wut, menos, furor)* do mundo primordial.

A cerimônia indiana de consagração de um rei, a *rajasüya, "é* apenas a reprodução terrena da primitiva consagração que Varuna, o primeiro soberano, realizou em seu próprio benefício — conforme o *Brahman a* repete de modo incessante... Através de toda a exegese ritual, encontramos a reiteração cansativa, porém instrutiva, de que, se o rei faz este ou aquele gesto, é porque, na aurora dos tempos, no dia de sua consagração, Varuna fez o mesmo gesto"[53]. E esse mecanismo pode ser encontrado em todas as outras tradições, até onde permite a documentação disponível[54]. Os rituais de construção repetem o ato primordial da construção cosmogônica. O sacrifício praticado na construção de uma casa, igreja, ou ponte, é simplesmente a imitação, no plano humano, do sacrifício realizado in *illo tempore,* para dar nascimento ao mundo.

Quanto ao valor mágico ou farmacêutico de certas ervas, também se deve a um protótipo celestial da planta, ou ao fato de que o primeiro a colhê-la foi um deus. Nenhuma planta tem valor precioso em si mesmo, mas apenas por intermédio de sua participação num arquétipo, ou pela repetição de determinados gestos e palavras que, isolando-a do plano profano, levam à sua consagração. Assim, duas formas de encanto, usadas na Inglaterra no século XVI, durante a coleta de plantas simples, falam da origem de suas virtudes terapêuticas: pela primeira vez (isto *é, ab origine),* elas teriam crescido na colina do Calvário, no ponto "central" da Terra:

> *Bem-vinda és tu, erva sagrada, que cresces no chão;/ sobre o monte Calvário foste encontrada primeiro./ Tu és excelente para toda aflição, e curas a dor por inteiro; / em nome do doce Jesus, eu te retiro do meu canteiro [1584].*
>
> *Bendita sejas, Vervein [verbena], tu que cresces no solo,/ pois foi no monte Calvário que te descobriram./ Curaste nosso Salvador, Jesus Cristo, estancando em seus ferimentos o sangue e a dor;/ em nome do [Pai, Filho, Espírito Santo], eu te retiro do chão [1608].*

A eficácia dessas ervas é atribuída ao fato de seus protótipos terem sido descobertos num momento cósmico decisivo *(in illo tempore),* sobre o monte Calvário. Elas receberam sua consagração por terem curado os ferimentos do Redentor. A virtude das ervas colhidas manifestava-se apenas quando a pessoa que fazia a colheita repetia esse gesto primordial de cura. Por isso é que uma antiga forma de encanto diz: "Vamos colher ervas para colocá-las sobre o ferimento de Nosso Senhor... "[55]

Essas fórmulas de magia cristã popular dão continuidade a uma longa tradição primitiva. Na Índia, por exemplo, a erva *Kapitthaka (Feronia elephantum) é* considerada como remédio para a cura da impotência sexual porque, *ab origine,* o Gandharva a teria usado para restaurar a virilidade de Varuna. Assim, a colheita ritual da erva em questão representa, na verdade, uma repetição do ato praticado por Gandharva. "Vós, que o Gandharva desenterrou para Varuna, cuja virilidade estava morta, nós agora desenterramos também, como erva ideal para a ereção do pênis" *(Atharvg Veda* IV, 4, 1)[56]. Uma longa invocação, no *Papyrus magique de Paris,* indica a condição excepcional de que desfrutava a erva colhida: "Vós fostes semeada por Cronos, recebida por Hera, preservada por Amon, cultivada por Ísis, nutrida pelo Zeus chuvoso; vós crescestes pela graça do Sol e do orvalho..." Para os cristãos, as ervas medicinais deviam toda sua eficácia ao fato de terem sido encontradas pela primeira vez sobre o monte Calvário. Para os povos primitivos, por sua vez, as ervas deviam suas virtudes curativas ao fato de terem sido 'descobertas pelos deuses. "Betônica, vós que fostes primeiro descoberta por Esculápio, ou pelo centauro Quíron... — assim diz a invocação recomendada por um tratado sobre ervas[57].

Seria muito cansativo, além de desnecessário, que esse ensaio se estendesse mais ainda, para mencionar os protótipos míticos relativos a todas as atividades humanas. Por exemplo, o fato de a justiça humana, que se fundamenta na idéia de "lei", ter um modelo celestial e transcendental nas normas cósmicas *(tao, artha, rta, tzedek, themis,* etc.), é suficientemente conhecido, tornando desnecessária nossa insistência sobre ele. Por outro lado, a afirmação de que "as obras humanas são imitações daquelas da arte divina" *(Aitareya Brãhmana,* VI, 27)[58] também representa um leitmotiv de estética

arcaica, conforme demonstram de maneira admirável os estudos de Ananda K. Coomaraswamy[59]. É interessante observar que o próprio estado de beatitude, *eudaimonia, é* uma imitação da condição divina, sem mencionar os vários tipos de *enthousiasmos* criados na alma do homem pela repetição de determinados atos, realizados pelos deuses *in illo tempore* (orgia dionisíaca, etc.): "O Obrar dos Deuses, eminente nas bênçãos, será ideal para a Especulação Contemplativa: e, de todas as Obras humanas, terá maior capacidade para a Felicidade aquela que estiver mais perto disso" (Aristóteles, *Nicomachean Ethics,* 1178b, 21)[60]; "tornar-se, tanto quanto possível, semelhante a Deus" (Platão, *Theaetetus,* 176e); "haec hominis est perfectio, similitudo Dei" (São Tomás de Aquino).

Devemos acrescentar aqui que, para as sociedades tradicionais, todos os mais importantes atos da vida eram revelados *ab origine,* pelos deuses ou heróis. Os homens limitam-se a repetir esses gestos exemplares e paradigmáticos *ad infinitum.* Segundo as tradições da tribo Yuin, da Austrália, Daramulun, o "Pai de Todos", teria inventado, para seu benefício, todos os utensílios e armas que eles sempre empregaram, até os dias atuais. Da mesma forma, as tradições da tribo Kurnai afirmam que Mungan-ngaua, o Ser Supremo, teria vivido entre eles, aqui na Terra, uo princípio dos tempos, de modo a ensinar a seus membros como fazer seus implementos, barcos, armamentos, "enfim, todas as artes que eles conhecem"[61]. Na Nova Guiné, inúmeros mitos falam de longas viagens pelo mar, "e, desse modo, são produzidos exemplos para os viajantes modernos", assim como para todas as demais atividades, "sejam elas de amor, de guerra, de produção de chuva, pesca, ou qualquer outra... [Mito] abrindo precedentes para as fases das construções, o tabu sobre o intercurso sexual, etc.". Quando um navegante vai para o mar, ele personifica o herói mítico Aori. "Usa as roupas que se supõe terem sido usadas por Aori, com o rosto pintado de preto (e, prematuramente, de certo modo), levando nos cabelos o mesmo tipo de *amor* que Aori teria arrancado da cabeça de Iviri. Dança sobre a plataforma e estende os braços, imitando as asas de Aori... Um homem me contou que, quando ia caçar peixes (com arco e flecha) pensava ser o próprio Kivavia[62]. De fato, não implorava pelo favor e a ajuda de Kivavia, mas identificava-se pessoalmente com esse herói mítico.

Esse mesmo simbolismo de precedentes míticos pode ser encontrado em outras culturas primitivas. Com respeito aos índios karuk, da Califórnia, J. P. Harrington escreve: "Tudo que os karuk faziam era realizado porque se acreditava que os ikxareyavs tinham dado o exemplo, nos tempos históricos. Os ikxareyavs eram o povo que existia na América antes da chegada dos indígenas. Os karuk modernos, hoje inseguros quanto às suas próprias tradições, traduzem determinadas expressões primitivas usando palavras como 'os príncipes', 'os chefes', ou 'os anjos'... [Esses ikxareyavs...] teriam permanecido com os karuk o tempo suficiente para ensiná-los, e dar início a todos os costumes, dizendo-lhes, repetidamente, que 'os humanos farão o mesmo'. As mesmas práticas e ditados ainda se repetem nas fórmulas medicinais dos karuk[63].

O curioso sistema de comércio ritual — o *potlatch* — que encontramos na região noroeste do continente americano, e ao qual Marcel Mauss dedicou um estudo bastante conhecido[64], nada mais é do que a repetição de uma prática introduzida, nos tempos míticos, pelos ancestrais dos povos que ali vivem. E seria muito fácil multiplicar os exemplos[65].

Mitos e História

Cada um dos exemplos citados no presente capítulo revela a mesma concepção ontológica "primitiva': um objeto ou um ato torna-se real apenas enquanto serve para imitar ou repetir um arquétipo. Assim, a realidade é alcançada unicamente por intermédio da repetição ou da participação; tudo o que carece de um modelo exemplar é "insignificante", isto é, está destituído de realidade. Desse modo, os homens demonstram uma tendência no sentido de se tornarem arquetípicos e paradigmáticos. Essa tendência pode até parecer paradoxal, no sentido de que o homem de uma cultura tradicional se vê como uma pessoa real apenas até o ponto em que deixa de ser ele próprio (para um observador moderno), satisfazendo-se com a imitação e a repetição dos gestos de outro. Ou seja, ele se vê como uma pessoa real, isto é, como "ele próprio de verdade", apenas e unicamente até o ponto em que deixa de ser isso. Daí, pode-

se afirmar que essa ontologia "primitiva" tem uma estrutura platônica; e, neste caso, Platão poderia ser encarado como o destacado filósofo da "mentalidade primitiva", isto é, como o pensador que conseguiu dar coerência e validade filosófica aos modos de vida e comportamento da humanidade arcaica. Obviamente, isso em nada diminui a originalidade de seu gênio filosófico; porque ele merece toda a nossa admiração por seus esforços visando justificar teoricamente essa visão da humanidade arcaica, através dos meios dialéticos que a espiritualidade de sua época colocava à sua disposição.

Porém nosso interesse aqui nada tem a ver com esse aspecto da filosofia platônica; está concentrado, isto sim, sobre a ontologia arcaica. O reconhecimento da estrutura platônica dessa ontologia não nos levaria muito longe. Não menos importante é a segunda conclusão, a ser tirada da análise dos fatos citados nas páginas precedentes — isto é, a abolição do tempo, por meio da imitação de arquétipos e da repetição de gestos paradigmáticos. Um sacrifício, por exemplo, não só reproduz com exatidão o sacrifício original, revelado por um deus *ab origine,* no princípio dos tempos, mas também é realizado naquele mesmo momento mítico primordial; em outras palavras, cada sacrifício realizado repete o sacrifício inicial e coincide com ele. Todos os sacrifícios são levados a cabo no mesmo instante mítico do princípio; por meio do paradoxo do rito, ficam suspensos o tempo e a duração profanos. E isso também vale para todas as repetições, isto é, todas as limitações dos arquétipos; por meio de uma tal imitação, o homem é projetado para a época mítica em que os arquétipos foram pela primeira vez revelados. Assim, descobrimos um segundo aspecto da ontologia primitiva: até o ponto em que um ato (ou um objeto) adquire uma determinada realidade, por intermédio da repetição de certos gestos paradigmáticos, e só assim consegue adquiri-la, verifica-se uma abolição implícita do tempo profano, da duração, da "história"; e aquele que reproduz o gesto exemplar vê-se desse modo transportado para a época mítica em que sua revelação teve lugar.

Naturalmente, a abolição do tempo profano e a projeção do indivíduo para o tempo mítico só acontecem nos períodos essenciais — isto é, naqueles em que o indivíduo de fato é ele próprio: por ocasião de rituais ou atos

importantes (alimentação, geração, cerimônias, caça, pesca, guerra, trabalho). O restante de sua vida é passado em tempo profano, que carece de todo significado: na condição de "transformar-se". Os textos védicos destacam com muita clareza a heterogeneidade desses dois tempos, o sagrado e o profano, da modalidade dos deuses, que se combina com a imortalidade, e também da modalidade do homem, que é combinada com a morte. Enquanto pratica a repetição do sacrifício arquetípico, o autor do sacrifício, em total ação cerimonial, abandona o mundo profano dos mortais e introduz-se no mundo divino dos imortais. De fato, ele próprio declara isso, com as seguintes palavras: "Eu alcancei o céu, os deuses; eu me tornei imortal!" *(Taittiriya Samhitã, 1,* 7, 9).

No caso de ele descer uma vez mais para o mundo profano, que abandonou durante o ritual, poderá morrer instantaneamente; assim, diversos rituais de dessacralização tornam-se indispensáveis para restaurar o autor do sacrifício ao tempo profano. A mesma coisa se aplica no caso da união sexual cerimonial; o indivíduo deixa de viver num tempo profano e sem significado, já que está procedendo à imitação de um arquétipo divino ("Eu sou o Céu, tu és a Terra", etc.). O pescador da Melanésia, quando se lança ao mar, transforma-se no herói Aori, sendo projetado para os tempos míticos, para o momento em que teve início a viagem paradigmática. Do mesmo modo como o espaço profano é abolido pelo simbolismo do centro, que projeta qualquer templo, palácio ou edifício para o mesmo ponto central do espaço mítico, qualquer ato significativo, praticado pelo homem arcaico, qualquer ato real, isto é, qualquer repetição de um gesto arquetípico, suspende a duração, apaga o tempo profano, e participa no tempo mítico.

Essa suspensão do tempo profano responde a uma profunda necessidade do homem primitivo, como vamos ter oportunidade de observar no próximo capítulo ao examinarmos uma série de concepções paralelas, relativas à regeneração do tempo e ao simbolismo do Ano Novo. Teremos então ocasião de compreender o significado dessa necessidade, e veremos que o homem das culturas arcaicas tolera a "história" com dificuldade, tentando periodicamente aboli-la. Os fatos que já examinamos no presente capítulo, terão então um significado diferente. Mas, antes de entrar na problemática da regeneração do

tempo, devemos olhar, a partir de uma ótica diferente, para o mecanismo da transformação do homem em arquétipo, através da repetição. Vamos examinar um caso específico: até que ponto a memória coletiva preserva a lembrança de um evento histórico? Já tivemos oportunidade de ver que o guerreiro, seja ele quem for, imita um herói, procurando abordar esse modelo arquetípico com a maior fidelidade possível. Vamos ver agora o que a memória do povo retém em relação a um personagem histórico bastante bem documentado. Abordando o problema a partir deste ângulo, nós damos um passo para a frente, porque, neste exemplo, estamos tratando com uma sociedade que, embora "popular", não poderia ser chamada de primitiva.

Portanto, para citar apenas um exemplo, um mito paradigmático familiar repete a narrativa do combate entre o herói e uma serpente gigantesca, freqüentemente dotada de três cabeças, algumas vezes substituída por um monstro marinho (Indra, Herakles, e outros; Marduque). Nos lugares onde a tradição ainda é uma coisa mais ou menos viva, os monarcas consideram-se imitadores do herói primordial: Dario via-se como um novo Thraetona, o mítico herói iraniano que teria conseguido matar um monstro de três cabeças; para ele e por intermédio dele a história foi regenerada, porque, na verdade, representou a revivificação, a reatualização de um mito heróico primordial. Os adversários do faraó eram considerados "filhos da ruína, lobos, cães", e assim por diante. No *Book of Apophis,* os inimigos que o faraó combate identificam-se com o dragão Apophis, enquanto o próprio faraó é comparado com o deus Ra, conquistador do dragão[66]. A mesma transfiguração da história em mito, embora a partir de um ponto de vista diferente, pode ser encontrada nas visões dos profetas hebreus. De maneira a "tolerar a história", ou seja, a resistir às suas derrotas militares e humilhações políticas, os hebreus interpretavam os eventos contemporâneos através do primitivo mito heróico-cosmogônico, o qual, apesar de admitir a vitória provisória do dragão, acima de tudo implicava a extinção final do dragão, vencido por um Rei-Messias. Assim, sua imaginação dava aos reis dos gentios (Zadokite Fragments, IX , 19-20) as características do dragão: é o caso de Pompéia, descrita nos Salmos de Salomão (IX,29), e do Nabucodonosor

apresentado por Jeremias (51,34). E, no Testamento de Asher (VII,3), o Messias mata o dragão embaixo d'água (cf. Salmos 74,13).

Nos casos de Dario e do Faraó, assim como acontece na tradição messiânica dos hebreus, estamos diante da concepção de uma "elite", que faz a interpretação da história contemporânea por intermédio de um mito. Uma série de episódios contemporâneos recebe uma articulação e uma interpretação que se conforma com o modelo atemporal do mito heróico. Para um hipercrftico moderno, a pretensão de Dario poderia significar um exagero ou propaganda política; a transformação mítica dos reis dos gentios em dragões, por outro lado, poderia representar uma elaborada invenção de parte de uma minoria hebréia, incapaz de tolerar a "realidade histórica", procurando confortar-se a qualquer custo, refugiando-se no mito e sonhando com coisas diferentes da realidade. Mas, além de outras, uma coisa mostra que essa interpretação é errônea, por não admitir a estrutura da mentalidade arcaica: trata-se do fato de a memória popular aplicar um processo estritamente análogo de articulação e interpretação a eventos e personagens históricos. Se a transformação em mito da biografia de Alexandre Magno pode ser suspeita de ter uma origem literária, sendo portanto acusada de artificialismo, a mesma objeção perde a força em relação aos documentos aos quais pretendemos nos referir agora.

Dieudonné de Gozon, terceiro Grão-Mestre dos Cavaleiros de São João, em Rodes, tornou-se famoso por ter conseguido matar o dragão de Malpasso. A lenda, como seria de esperar, conferiu a ele os atributos de São Jorge, conhecido por sua vitoriosa luta contra o monstro. Não é preciso dizer que os documentos do período de Gozon não fazem qualquer referência a um tal combate, que só começa a ser mencionado cerca de dois séculos depois do nascimento do herói. Em outras palavras, pelo simples fato de ter sido considerado como herói, Gozon foi identificado com uma categoria, um arquétipo que, desprezando por completo as suas conquistas reais, o equipou com uma biografia mítica, a partir da qual era *impossível* omitir o combate com um monstro do mundo dos répteis[67].

Em um estudo profusamente documentado sobre a gênese de uma balada histórica, Petru Caraman mostra que, a partir de um episódio histórico estabelecido de maneira específica — a expedição contra a Polônia, realizada por Malkos Pasha em 1499, durante um inverno particularmente severo, mencionada na crônica de Leunclávio, assim como em outras fontes polonesas, e durante o correr da qual todo um exército turco morreu na Moldávia — , a balada lendária romena que narra a catastrófica expedição turca quase nada preserva, tendo o episódio histórico sido traduzido de maneira completa para uma ação mítica (Malko's Pasha lutando contra o Rei Inverno, etc.)[68].

A mitificação de personagens históricos manifesta-se da mesmíssima forma na poesia, heróica iugoslava. Marko Kraljevié, protagonista de um épico iugoslavo, tornou-se famoso por sua coragem durante a segunda metade do século XIV. Sua existência histórica é inquestionável, e até sua data de falecimento é conhecida (1394). No entanto, tão logo a personalidade histórica de Marko recebeu acolhida junto à memória popular, ela foi abolida, e sua biografia obteve uma completa reconstrução, que se conformava com as normas do mito. Sua mãe foi transformada em *Vila,* isto é, em fada, do mesmo modo que os heróis gregos eram considerados filhos de ninfas ou náiades. Sua mulher também é considerada uma *Vila;* e ele a conquista por meio de um estratagema, tomando todo o cuidado para esconder-lhe as asas, para que ela não as encontre e voe para longe, abandonando-o como, aliás, acontece em certas variações da narrativa lendária, depois do nascimento do primeiro filho dos dois[69]. Marko luta contra um dragão de três cabeças e o mata, segundo o modelo arquetípico de Indra, Thraetona, Herakles, e outros[70]. De conformidade com o mito dos irmãos inimigos, ele também luta contra seu irmão Andrija, e o mata. Os anacronismos são abundantes no ciclo de Marko, assim como em outros ciclos épicos arcaicos. Marko, que, como já vimos, morreu em 1394, é apresentado algumas vezes como amigo, e outras como inimigo de John Hunyadi, que se destacou nas guerras contra os turcos, por volta de 1450.

É interessante observar que esses dois heróis são apresentados juntos, nos manuscritos das baladas épicas do século XVII; isto é, dois séculos depois da morte de Hunyadi. Nos poemas épicos modernos, os anacronismos são muito

menos freqüentes[71]. Os personagens celebrados neles ainda não tiveram tempo de ser transformados em heróis míticos.

O mesmo prestígio mítico glorifica outros heróis da poesia épica iugoslava. Vukassin e Novak casam-se com *Vilas.* Vuk (o "Dragão Déspota") luta contra o dragão de Jastrebac, e consegue transformar-se também em dragão. Tendo reinado na Syrmia, entre 1471 e 1485, Vuk vem em socorro de Lazar e Milica, que tinham morrido cerca de um século antes. Nos poemas cuja ação está centralizada sobre a primeira batalha de Kossovo (1389), aparecem pessoas que já tinham morrido pelo menos vinte anos antes (Vukasin, por exemplo), ou que só acabariam morrendo cerca de um século depois (como Erceg Stjepan). As fadas (*Vilas)* curam os heróis feridos, ressuscitam-nos, prevêem os acontecimentos futuros para eles, advertem sobre perigos iminentes, da mesma forma que, no mito, existe sempre uma mulher para ajudar e proteger o herói. Nenhuma "tribulação" heróica é omitida: acertar uma flecha numa maçã distante, saltar sobre diversos cavalos, reconhecer uma garota no meio de outras jovens que usam as mesmas roupas, e assim por diante[72].

Determinados heróis das *byliny* russas muito provavelmente estão mais vinculados a protótipos históricos. Alguns dos heróis do ciclo de Kiev são mencionados nessas crônicas. Mas termina aí a sua historicidade. Não podemos sequer determinar se o príncipe Vladimir, que se encontra no núcleo central do ciclo de Kiev, seria Vladimir I, que morreu em 1015, ou Vladimir II, que reinou de 1113 a 1125. Quanto aos grandes heróis das *byliny* deste ciclo, Svyatogor, Mikula e Volga, os elementos históricos preservados em suas pessoas e aventuras representam quase nada. Acabam por se tornar indistinguíveis dos heróis de mitos e contos folclóricos. Um dos protagonistas do ciclo de Kiev, Dobrynya Nikitich, que algumas vezes aparece nas *byliny* como sobrinho de Vladimir, deve sua fama principal a um episódio meramente mítico: ele mata um dragão de doze cabeças. Outro herói das *byliny,* São Miguel de Potuka, mata um dragão que está a ponto de devorar uma garota, trazida a ele como oferenda.

Até certo ponto, estamos testemunhando aqui a metamorfose de uma figura histórica em herói mítico. Não nos referimos simplesmente aos elementos

sobrenaturais invocados como reforço às lendas: por exemplo, o herói Volga, do ciclo de Kiev, transforma-se em pássaro ou em lobo, do mesmo modo que um xamã ou uma figura das lendas primitivas; Egori nasce com pés de prata, braços de ouro, e a cabeça coberta de pérolas; Ilya de Murom parece-se com um gigante do folclore — gaba-se de poder fazer com que o céu e a terra se toquem. Mas, há mais uma coisa: essa mitificação dos protótipos históricos, que deram às canções épicas populares os seus heróis, acontece de acordo com um padrão exemplar; as figuras são "produzidas conforme a imagem" dos heróis do mito primitivo. Todos se parecem uns com os outros, no fato de seu nascimento milagroso; e, do mesmo modo que encontramos no *Mahabharata* e nos poemas homéricos, pelo menos um dos seus pais é divino. Da mesma forma que acontece nas canções épicas dos tártaros e dos polinésios, esses heróis realizam uma viagem para o céu ou descem ao inferno.

Repetimos, então, que não vem ao caso o caráter histórico das pessoas celebradas na poesia épica. Mas, sua historicidade não resiste muito, diante da ação corrosiva da mitificação. O episódio histórico em si, por mais importante que seja, não é conservado na memória popular, e sua lembrança tampouco alimenta a imaginação popular, salvo enquanto o episódio histórico particular estiver próximo de um modelo mítico. Na *bylina* dedicada às catástrofes da invasão napoleônica de 1812, foi esquecido por completo o papel do czar Alexandre I como chefe do exército, do mesmo modo que se esqueceu o nome e a importância da aldeia de Borodino; tudo que sobrevive é a figura de Kutusov, colocado no papel de herói popular. Em 1912, toda uma brigada Sérvia viu Marko Kraljevié liderando o ataque contra o castelo de Prilep, que, vários séculos antes, tinha sido o domínio feudal desse herói popular: um episódio particularmente heróico ofereceu suficiente oportunidade para que a imaginação popular se aproveitasse dele, comparando-o com as arque-típicas aventuras tradicionais de Marko, e mais ainda porque seu castelo estava em jogo.

"O mito é o último — e não o primeiro — estágio no desenvolvimento de um herói"[73]. Mas isso apenas confirma a conclusão a que chegaram diversos pesquisadores (Caraman, entre outros): a lembrança de um episódio histórico ou

de um personagem real sobrevive na memória popular durante dois ou três séculos, no máximo. E isto porque a memória popular encontra dificuldade em guardar a imagem de acontecimentos individuais e figuras reais. As estruturas por meio das quais ela funciona são diferentes: categorias, ao invés de episódios, arquétipos, em lugar de personagens históricos. Um personagem histórico se confunde com seu modelo mítico (herói, etc.), enquanto que o evento acaba sendo identificado com a categoria de ações míticas (luta contra um monstro, irmãos inimigos, etc.). Nos casos em que alguns poemas épicos conservam o que se chama de "verdade histórica", essa verdade quase nunca tem relação com pessoas e eventos específicos, mas sim com instituições, costumes, paisagens. Assim, por exemplo, como observa Murko, os poemas épicos sérvios descrevem com bastante exatidão a vida na fronteira austroturca e turco-veneziana, antes da paz de Karlowitz, em 1699[74]. Mas essas "verdades históricas" não estão preocupadas com personalidades ou acontecimentos, e sim com as formas tradicionais de vida social e política (cuja "transformação" é mais lenta do que a "transformação" do indivíduo) — em suma, com os arquétipos.

A memória da coletividade é aistórica. Essa afirmativa não implica uma origem popular para o folclore, nem uma criação de caráter coletivo para a poesia épica. Murko, Chadwick e outros pesquisadores colocaram em destaque o papel da personalidade criativa, do "artista", na invenção e desenvolvimento da poesia épica. Nada mais pretendemos dizer, a não ser que — à parte da origem dos temas folclóricos e do maior ou menor grau de talento encontrado nos criadores da poesia épica — a memória dos eventos históricos é modificada, depois de dois ou três séculos, e de tal maneira que pode encaixar-se na matriz da mentalidade arcaica, a qual não consegue aceitar aquilo que é individual, preservando apenas o que é exemplar.

Essa redução dos eventos a categorias, e dos indivíduos a arquétipos, levada a cabo pela consciência das camadas populares da Europa, quase até os nossos dias, é realizada de conformidade com a ontologia arcaica. Poderíamos dizer que a memória popular devolve ao personagem histórico dos tempos modernos o seu significado como imitador do arquétipo, além de reprodutor dos gestos arquetípicos — um significado sobre o qual os membros da sociedades

arcaicas sempre estiveram e continuam conscientes (conforme demonstram os exemplos citados neste capítulo), mas que foram esquecidos por personagens como Dieudonné de Gozon ou Marko Kraljevié.

Algumas vezes, embora seja muito raro, um pesquisador esbarra casualmente na transformação de um episódio em mito. Pouco antes da última guerra, o folclorista romeno Constantin Brailoiu teve oportunidade de registrar uma admirável balada numa aldeia de Maramures. Seu tema era uma tragédia de amor: o jovem pretendente tinha sido enfeitiçado por uma bruxa das montanhas, e alguns dias antes de se casar, a bruxa, motivada pelo ciúme, o empurrara de cima de um penhasco. No dia seguinte, os pastores tinham encontrado seu cadáver e, preso nos galhos de uma árvore, o seu chapéu. Haviam carregado o corpo de volta para a aldeia, e a noiva viera ao encontro da comitiva; ao se deparar com o cadáver do noivo, ela lançou um lamento fúnebre, repleto de alusões mitológicas, um texto litúrgico de beleza rústica e pura. Esse era o conteúdo da balada folclórica. Durante o processo de registro das variações que conseguiu encontrar, o folclorista tentou descobrir qual teria sido o período em que ocorrera a tragédia; todos respondiam que se tratava de uma história muito antiga, acontecida "há muito tempo". No entanto, ao insistir em suas pesquisas, ele descobriu que o episódio ocorrera menos de quarenta anos antes. E chegou inclusive a ficar sabendo que a heroína ainda estava viva. Foi procurá-la, para ouvir a história contada por ela mesma. Na verdade, era uma tragédia bastante comum: uma noite, o noivo tinha escorregado e caído de cima de um penhasco; e não morrera no mesmo instante; tinha sido levado para a aldeia, onde viera a falecer logo depois. Durante o enterro, a noiva, juntamente com as outras mulheres da aldeia, tinha repetido os costumeiros lamentos rituais fúnebres, sem qualquer menção a uma bruxa das montanhas.

Assim, mesmo na presença da testemunha principal, poucos anos tinham sido suficientes para erradicar toda a autenticidade histórica do episódio, transformando-o num relato lendário: a bruxa ciumenta, o assassinato do jovem noivo, a descoberta do cadáver, os lamentos repletos de temas mitológicos, cantados pela noiva enlutada. Quase todas as pessoas que viviam na aldeia tinham sido testemunhas do fato histórico autêntico; mas esse fato, como tal,

não bastava para satisfazê-las: a trágica morte de um jovem, às vésperas de seu casamento, era algo bem diferente de uma simples morte por acidente; tinha um significado oculto, que só poderia ser revelado graças à sua identificação com a categoria de um mito. E a mitificação do acidente não tinha parado na criação de uma balada folclórica; as pessoas contavam a história da bruxa ciumenta mesmo ao falar livremente, de maneira "prosaica", sobre a morte do rapaz. Quando o folclorista chamou a atenção dos aldeões para a versão autêntica da história, eles responderam que a velha mulher tinha-se esquecido dos pormenores, que seu profundo pesar quase destruíra sua mente. Para eles, era o mito que contava a verdade: a história verdadeira já se havia transformado apenas em falsificação. Além do mais, não seria o mito ainda mais verdadeiro por permitir que a história real adquirisse um significado mais rico e profundo, revelando um destino trágico?

O caráter histórico da memória popular, a incapacidade da memória coletiva no sentido de reter os episódios e os indivíduos históricos, exceto enquanto os transforma em arquétipos — isto é, enquanto anula todas as suas peculiaridades históricas e pessoais — levanta uma série de novos problemas, que nos vemos obrigados a colocar de lado, por enquanto. Mas, neste ponto, sentimo-nos no direito de perguntar a nós mesmos se a importância dos arquétipos para a consciência do homem arcaico, e a incapacidade da memória popular no sentido de reter qualquer coisa exceto os arquétipos, não nos estariam revelando algo mais, além da resistência à história manifestada pela espiritualidade tradicional; se essa lacuna mnemônica não revelaria a transitoriedade, ou pelo menos o caráter secundário da individualidade humana como tal — daquela individualidade cuja espontaneidade criativa, em última análise, constitui a autenticidade e irreversibilidade da história.

De qualquer maneira, é interessante que, por um lado, a memória popular se recusa a preservar os elementos pessoais e históricos da biografia de um herói, enquanto que, por outro, as mais elevadas experiências místicas implicam uma elevação final do Deus pessoal ao Deus extra-pessoal. A partir deste ponto de vista, seria instrutivo comparar os conceitos de vida após a morte, elaborados por várias tradições. A transformação da pessoa morta em

um "ancestral" corresponde à fusão do indivíduo numa categoria arquetípica. Em diversas tradições (na Grécia, por exemplo), as almas dos mortos comuns já não possuem uma "memória"; isto é, elas perdem aquilo que se poderia chamar de sua individualidade histórica. A transformação dos mortos em espíritos, e assim por diante, num certo sentido significa sua reidentificação com o arquétipo impessoal do ancestral. É bastante fácil compreendermos o fato de, na tradição grega, só os heróis preservarem sua personalidade (isto é, sua memória) depois da morte: por não ter realizado quaisquer ações que não eram exemplares, durante sua vida na terra, o herói retém a lembrança delas, já que, a partir de uma certa ótica, essas ações eram impessoais.

Deixando de lado os conceitos de transformação dos mortos em "ancestrais", e olhando para o fato de a morte representar o ato conclusivo da "história" do indivíduo, ainda nos parece bastante natural que a memória post-mortem daquela história seja limitada, ou, em outras palavras, que a lembrança das paixões, dos episódios, de tudo que tem relação com o indivíduo, falando de maneira estrita, chegue a um fim, num determinado momento de sua existência após a morte. Com relação à objeção de que uma sobrevivência impessoal equivale a uma morte real (já que apenas a personalidade e a lembrança vinculadas à duração e à história podem ser chamadas de sobrevivência), ela só tem validade a partir do ponto de vista de uma "consciência histórica"; em outras palavras, a partir da ótica do homem moderno, pois a consciência arcaica não dá importância às memórias pessoais. Não é fácil definir o que poderia significar uma tal "sobrevivência da consciência impessoal", muito embora certas experiências espirituais nos permitam algumas pistas.

O que é pessoal e histórico nas emoções que sentimos quando ouvimos, por exemplo, a música de Bach, na atenção necessária para a solução de um problema matemático, na lucidez concentrada que se pressupõe no exame de qualquer questão filosófica? Até o ponto em que permite deixar-se influenciar pela história, o homem moderno sente-se diminuído pela possibilidade dessa sobrevivência impessoal. No entanto, o interesse nos aspectos "irreversível" e "novo" da história é uma recente descoberta na vida da humanidade. Pelo contrário, a humanidade arcaica como se vai ver adiante, defende-se, até quase

o limite de suas forças, contra toda a novidade e a irreversibilidade que a história subentende.

NOTAS

1. Cf. nossa obra *Patterns* in *Comparative Religion* (Trad. para o inglês, Londres e Nova York, 1958), pp. 216 ss.

2. Nossa obra *Cosmologie si alchimie babiloniana* (Bucareste, 1937), pp. 21 _ss.

3. Edward Chiera, *Sumerian Retigious Texts,* I (Upland, 1924), p. 29.

4. Uno Harva (antes Holmberg), *Der Baum des Lebens* (Annales Accademiae Scientiarum Fennicae, Helsinque, 1923), p. 39.

5. Raymond Weill, *Le Champs des roseaux et le champs des offrandes dans ta religion funéraire et ta religion générate* (Paris, 1936), pp. 62 ss.

6. H. S. Nyberg, "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", *Journat Asiatique* (Paris), CCXIX (julho-setembro de 1931), pp. 35-36. Mas, conforme observa corretamente Henry Corbin, "devemos ter cuidado para não reduzir o contraste que eles [o menõk e o getik] expressam em relação a um esquema platônico puro e simples. Não estamos lidando precisamente com uma oposição entre idéia e matéria, ou entre o universal e o perceptível. Ao invés disso, menõk deve ser traduzido como um estado celestial, invisível, espiritual, mas perfeitamente concreto. Gétik designa um estado terreno, visível e material; mas de uma matéria que, em si mesma, é toda luminosa, uma matéría imaterial, em relação à matéria que na verdade conhecemos". Corbin, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism", em *Man and Time* (Nova York e Londres, 1957), p. 118.

7. Cf. as tradições rabínicas em Raphael Patai, *Man and Temple* (Londres,

1947), pp. 130 ss.

8. E. Burrows, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", em *The Labyrinth,* ed. S. H. Hooke (Londres, 1935), pp. 65 ss.

9. Cf. nossa *Cosmologie,* p. 22; Burrows, pp. 60 ss.

10. Sabedoria de Salomão 9,8; traduzida em R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (Oxford, 1913), I, p. 549.

11. Charles, II, p. 482.

12. Charles, II, p. 405; Alberto Pincherle, *Gli Oracoti Sibiltini Giudaici* (Roma, 1922), pp. 95-96.

13. Cf. van Hamel, citado por Gerardus van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religion* (Trad. para o francês, Paris, 1940), p. 110.

14. Ananda K. Coomaraswamy, *The Rg Veda as Land-náma-bók* (Londres, 1935), p. 16, etc.

15. Por exemplo, *Satapatha Brahmana,* XIV, 1, 2, 26, etc.; vide adiante, cap. 2.

16. Vide nossa *Cosmologie,* pp. 26-50; cf. também nossa obra *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism* (tradução para o inglês, Londres e Nova York, 1961), cap. I.

17. Willibald Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (Bonn, 1920), p. 15; Harva, p. 41; Arthur Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans t'histoire tégendaire des Iraniens,* II (Estocolmo, 1917), p. 42; nossa obra *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Trad. para o inglês, Nova York e Londres, 1964), pp. 259 ss.

18. Cf. Paul Schebesta, *Les Pygmées* (Tradução para o francês, Paris, 1940), pp. 156 ss.; outros exemplos em nossa obra *Shamanism,* pp. 280 ss.

19. Cf., por exemplo, W. Gaerte, "Kosmische Vorstellungen im Bilde prãhistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme", *Anthropos* (Salzburgo), IX (1914), pp. 956-979.

20. Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskuttur* (2 ed., Berlim e Leipzig, 1929), p. 130.

21. Cf. Burrows, pp. 51, 54, 62, nota 1; A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916), p. 15; Patai, p. 85. O mesmo simbolismo no Egito: cf. Patai, p. 101, nota 100.

22. Por exemplo, entre os Pequenos Russos; Mansikka, citado por Harva, p. 72.

23. Theodor Dombart, *Der Sakralturm,* Parte I: *Zikkurrat* (Munique, 1920), p. 34; cf. A. Parrot, *Ziggurats et Tour de Babel* (Paris, 1949). Os templos indianos também se assemelham a montanhas: cf. Willy Foy, "Indische Kultbauten als Symbole des Götterbergs", em *Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag Dargebracht* (Leipzig, 1914), pp. 213-216. O mesmo simbolismo entre os astecas: cf. Walter Krickeberg, "Bauform und Weltbild im alten Mexico", *Paideuma* (Bamberg), IV (1950), 295-333.

24. W. F. Albright, "The Mouth of the Rivers", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* (Chicago), XXXV (1919), p. 173.

25. Marcel Granet, La Pensée chinoise (Paris, 1934), p. 324; nossa obra *Le Chamanisme,* pp. 243 ss.

26. *Kisa'i,* fol. 15; citado por Wensinck, p. 15.

27. Jeremias, p. 113; Burrows, pp. 46 ss., 50.

28. Textos em Burrows, p. 49; cf. também Patai, pp. 55 ss.

29. Textos cítados por Wensinck, pp. 19, 16; cf. também W. H. Roscher, "Neue Omphalosstudien", *A bhandtungen der Königlich Sächsischen*

Gesetlschaft der Wissenschaft (Leipzig), Phil.-hist. Klasse, XXXI, 1 (1915), pp. 16 ss., 73 ss.; Burrows, p. 57; Patai, p. 85.

30. Cf. o comentário de Kirfell, p. 8.

31. Burrows, p. 49; Christensen, I, pp. 22 ss.

32. Wensinck, p. 14; Sir E. A. Wallis Budge, *The Book of the Cave of Treasures* (traduzido do siríaco, Londres, 1927), p. 53; Oskar Daehnhardt, *Natursagen,* I (Leipzig, 1909), p. 112; Burrows, p. 57.

33. Sobre o simbolismo cósmico dos templos no Oriente primitivo, cf. A. M. Hocart, *Kings and Councillors* (Cairo, 1936), pp. 220 ss.; Patai, pp. 106 ss. Sobre o simbolismo cósmico das basííicas e catedrais, vide Hans Sedlmayr, "Architectur als abbildende Kunst", Ö*sterreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte* (Viena), *Phit. -hist. Ktasse,* 225/3 (1948), e *Die Kathedrale* (Zurique, 1950).

34. Vide nossa obra *Images and Symbols.*

35. *Comentarii ta legenda Mesterului Manote* (Bucareste, 1943).

36. Sra. (Margaret) Sinclair Stevenson, *The Rites of the Twice-Born* (Londres, 1920), p. 354 e nota.

37. Mefistófeles também era *der Vater aller Hindernisse,* "o pai de todas as obstruções" (Fausto, v. 6209).

38. A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Austratia* (Londres, 1904), pp. 645 ss.; Henry Callaway, *The Retigious System of the Amazulu* (Londres, 1869), p. 58.

39. Arnold von Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar* (Paris, 1904), pp. 27 ss.

40. Cf. Gerardus van der Leeuw, *Phiinomenologie der Retigion* (Tübingen, 1933), pp. 349 ss., 360 ss.

41. W. D. Whitney e C. R. Lanman (trad.), *Atharva- Veda* (Harvard, Série Oriental, VIII, Cambridge, Mass., 1905), pp. 750-751.

42. R. E. Hume (trad.), *The Thirteen Principal Upanishads* (Oxford, 1931).

43. Cf. E. S. C. Handy, *Polynesian Retigion* (Honolulu, 1927), pp. 10 ss.; Raffaele Pettazzoni, "Io and Rangi", *Pro regro pro sanctuario* [em homenagem a G. van der Leeuw] (Nijerk, 1950), pp. 359-360.

44. J. W. E. Mannhardt, *Wald- und Feldkutte,* I (2 ed., Berlim, 1904-1905), pp. 160 ss., 180 ss.

45. Cf. S. H. Hooke, ed., *Myth and Rituat* (Londres, 1935), pp. 9, 19, 34 ss.

46. René Labat, *Le Caractère retigieux de ta royauté assyro-babytonienne* (Paris, 1939), pp. 247 ss.; cf. os sinais de um complexo mítico-ritual semelhante em Israel: Patai, pp. 90 ss.

47. Vide o capítulo sobre misticismo agrícola em nossa obra *Patterns in Comparative Religion,* pp. 354 ss.

48. Trad. E. H. Palmer, *Sacred Books of the East,* VI, p. 33.

49. Cf., por exemplo, o Concíiio de Auxerre, em 590.

50. Sobre o significado cosmológico da orgia, vide cap. 2.

51. A. M. Hocart, *Le Progrès de l'homme* (trad. para o francês, Paris, 1935), pp. 188 ss., 319 ss.; cf. também W. C. MacLeod, *The Origin and History of Politics* (Nova York, 1931), pp. 217 ss.

52. Cf. sua obra *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939), pp. 99 ss., e seu livro *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942), pp. 126 ss.

53. Dumézil, *Ouranós-Váruna* (Paris, 1934), pp. 42, 62.

54. Cf. os estudos clássicos de Moret sobre o caráter sagrado da realeza no

Egito, e os de Labat sobre a realeza assírio-babilônica.

55. Ferdinand Ohrt, "Herba, gratiâ plena", *FF Communications* (Helsinque), n? 82 (1929), 17, 18; nossa obra "La Mandragore et le mythe de la sance miraculeuse' ", *Zalmoxis* (Paris e Bucareste), III (1943), 1-52, particularmente pp. 23 ss., e *Patterns in Comparative Religion,* pp. 296 ss.

56. Trad. Whitney e Lanman, VII, p. 149.

57. Armand Delatte, *Herbarius* (2 ed., Liége, 1938), pp. 100, 102.

58. Cf. Platão, *Laws,* 667-669; *Statesman,* 306d, etc.

59. Vide, em especial, os textos de Coomaraswamy em "The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art", *Zatmoxis* (Paris e Burareste), I (1938), 20-49, e *Figures of Speech or Figures of Thought* (Londres, 1946), pp. 29-96.

60. Trad. D. P. Chase, The Ethics of Aristotle (Londres, 1934).

61. Howitt, pp. 543, 630.

62. F. E. Williams, citado por Lucien Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive* (Paris, 1935), pp. 162, 163-164.

63. J. P. Harrington, citado por Lévy-Bruhl, p. 165.

64. Marcel Mauss, "Essai sur le don, forme archaïque de l'échange", *Année Sociologique* (Paris), I, série (1923-1924).

65. Vide, entre outros, os estudos de Coomaraswamy, "Vedic Exemplarism", *Harvard Journal of Asiatic Studies,* I (1936), 44-64, e *The 1.2g̃ Veda as Landnáma- VÁ* (Londres, 1935).

66. Günther Roeder (ed.), *Urkunden zur Retigion des alten Ãgypten* (Jena, 1915), pp. 98 ss.

67. Cf. a documentação em F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans,* II (Oxford, 1929), p. 649.

68. Petru Caraman, "Geneza baladei istorice", *Anuarut Arhivei de Fotklor* (Bucareste), I-II (1933-1934).

69. Cf. o mito do herói Maori Tawhaki, cuja mulher, uma fada que desce do céu à Terra, o abandona depois de lhe dar um filho.

70. Aqui não é lugar para nos dedicarmos aos problemas do combate entre monstro e herói (cf. Bernhard Schweitzer,-Herak/es, Tübingen, 1922; A. Lods, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions,* Paris, 1943, pp. 283 ss.). É bastante provável, conforme sugere Georges Dumézil *(Horace et tes Curiaces,* Paris, 1942, em especial pp. 126 ss.), que o combate do herói com um monstro de três cabeças seja a transformação, para mito, de um ritual arcaico de iniciação. O fato de essa iniciação nem sempre pertencer ao tipo "heróico" parece ficar demonstrado, entre outras coisas, pelos paralelos da British Columbia, mencionados por Dumézil (pp. 129-130), onde também se acha envolvida a iniciação xamanista. Se, na mitologia cristã, São Jorge luta "heroicamente" contra um dragão e o mata, outros santos obtêm os mesmos resultados sem qualquer luta (cf. as lendas francesas de St. Samson, Sta. Margarida, St. Bié, etc.; Paul Sébillot, *Le Folk-lore de France,* I [Paris, 1904], p. 468; III [Paris, 1906], 298, 299. Por outro lado, não devemos nos esquecer de que, à parte de seu possível papel nos rítuais e mitos de iniciação heróica, o dragão, em inúmeras outras tradições (da Ásia oriental, da Índia, da África, e outras), recebe um simbolismo cosmológico: simboliza a involução, a modalidade formal do universo, da "Unidade" não-dividida da pré-Criação (cf. Ananda K. Coomaraswamy, *The Darker Side of Dawn,* Washington, 1935; "Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci", *Speculum* [Cambridge, Mass.], janeiro de 1944, pp. 1-23). Por isso é que, em quase toda parte, as serpentes e os dragões são identificados como "senhores do terreno", como os autóctones contra os quais devem lutar os recém-chegados, os "conquistadores", aqueles que devem formar (isto é, criar) os territórios ocupados (Sobre a semelhança entre as serpentes e os

autóctones, cf. Charles Autran, *L'Epopée indoue,* Paris, 1946, pp. 66 ss.).

71. H. Munro e N. (Kershaw) Chadwick, *The Growth of Literature,* II (Cambridge, 1932-1940), pp. 375 ss.

72. Vide os textos e a bibliografia crítica em Chadwick, II, pp. 309-342, 374-389, etc.

73. Chadwick, III, p. 762.

74. Matthias Murko, *La Poésie populaire épique en Yougoslavie au début du XXe siècle* (Paris, 1929), p. 29. Um exame dos elementos históricos e míticos nas literaturas épicas alemã, celta, escandinava e outras não se encaixa no âmbito deste estudo. Sobre este tema, o leitor pode referir-se aos três volumes de Chadwick.

2 - A REGENERAÇÃO DO TEMPO

Ano, Ano Novo, cosmogonia

Os rituais e crenças que aqui agrupamos sob o título "Regeneração do tempo" permitem uma variedade infinita, e não temos ilusão alguma quanto à possibilidade de encaixá-los num sistema coerente e unificado. De qualquer modo, o presente ensaio não requer uma exposição de todas as formas que essa regeneração assume, nem uma análise morfológica e histórica sobre elas. Nossa finalidade não é aprender como o calendário veio a ser constituído, nem descobrir até que ponto seria possível elaborar um sistema que compreenderia as idéias que os diversos povos fazem a respeito do "ano".

Na maior parte das sociedades primitivas, o Ano Novo equivale ao levantamento do tabu sobre as novas colheitas, que são assim declaradas comestíveis e inócuas para toda a comunidade. Nos lugares onde diversos tipos de grãos e frutas são cultivados, amadurecendo sucessivamente durante as diversas estações, algumas vezes encontramos a celebração de festivais do Ano Novo[1]. Isso significa que as divisões do tempo são determinadas pelos rituais que orientam a renovação das reservas alimentares; isto é, os rituais que garantem a continuidade da vida da comunidade por inteiro. (Isso não justifica qualquer conclusão de que esses rituais seriam meros reflexos da vida econômica e social: nas sociedades tradicionais, os aspectos “econômicos” e ”sociais” tinham um significado completamente diferente daquele que lhes dão os modernos europeus.) A adoção do ano solar como unidade de tempo é de origem egípcia. A maior parte das demais culturas históricas — e mesmo o próprio Egito, até um determinado período — tinha um ano, ao mesmo tempo lunar e solar, com duração de 360 dias (ou seja, 12 meses de 30 dias cada um), ao qual foram

acrescentados cinco dias intercalados[2]. Os índios zuni chamavam os meses de "passos do ano", e o ano de "passagem do tempo". O começo do ano variava de país para país, enquanto que, em diferentes períodos, introduziam-se constantes reformas nos calendários com a finalidade de fazer com que o significado ritual dos festivais combinasse com as estações às quais eles deviam corresponder.

No entanto, nem a instabilidade e latitude no começo do Ano Novo (março-abril, 19 de julho — como no Egito primitivo —, setembro, outubro, dezembro-janeiro, etc.), nem as diferentes durações atribuídas ao ano por povos diversos, foram capazes de diminuir a importância dada, em todos os países, ao final de um período de tempo e ao começo de um novo período. Assim, como se poderá compreender facilmente, é indiferente para nós se os ioruba africanos, por exemplo, dividem o ano em estação das secas e estação das chuvas, e que, entre eles, as semanas tenham cinco dias, contra a semana de oito dias dos bakoto; tampouco importa se os barundi distribuem os meses com base nas fases lunares, chegando assim a um ano de cerca de treze meses; nem, tampouco, se os ashanti dividem cada mês em dois períodos de dez dias (ou de nove dias e meio).

Para nós, o fato essencial é que em toda parte existe uma concepção de final e de começo de um período de tempo, baseada na observação dos ritmos cósmicos e que faz parte de um sistema mais abrangente — o sistema de purificações periódicas (cf. expurgos, jejum, confissão dos pecados, etc.) e de regeneração periódica da vida. Essa necessidade de uma regeneração periódica nos parece ser de considerável significado em si mesma. No entanto, os exemplos que deveremos apresentar adiante vão nos mostrar algo ainda mais importante, ou seja, que uma regeneração periódica do tempo pressupõe, de um modo mais ou menos explícito — e, em especial, nas civilizações históricas —, uma nova criação, ou seja, uma repetição do ato cosmogônico. E essa idéia de uma criação periódica, isto é, da regeneração cíclica do tempo, levanta o problema da abolição da "história", problema que representa nossa preocupação principal neste ensaio.

Os leitores familiarizados com a etnografia e a história das religiões conhecem muito bem a importância de toda uma série de cerimônias periódicas que, por conveniência, podemos agrupar sob dois títulos principais: 1) expulsão anual de demônios, doenças e pecados; 2) rituais dos dias que precedem e se sucedem ao Ano Novo. Naquela parte da obra *The Golden Bough* que tem o título de *The Scapegoat,* Sir James George Frazer agrupou, à sua maneira, um número suficiente de fatos em duas categorias. Não existe intenção, de nossa parte, de repetir essa documentação nas páginas seguintes. Mas, num esboço rápido, a cerimônia de expulsão de demônios, doenças e pecados pode ser reduzida aos seguintes elementos: jejum, abluções e purificações; extinção do fogo, aceso novamente durante um ritual, numa segunda parte da cerimônia; expulsão de demônios por meio de barulhos, gritos, golpes (em ambientes fechados), seguidos de sua perseguição pela aldeia, com muita gritaria e algazarra; essa expulsão pode ser praticada sob a forma de ritual que manda embora um animal (tipo "*bode expiatório*"), ou um homem (tipo Mamúrio Vetúrio), visto como veículo material, através do qual as faltas de toda a comunidade são transportadas para além dos limites do território que ela habita (o bode expiatório era expulso "para o deserto" pelos hebreus e os babilônios).

Com uma certa freqüência registram-se combates cerimoniais entre dois grupos de atores, ou orgias coletivas, ou ainda procissões de homens mascarados (representando as almas dos ancestrais, os deuses, e assim por diante). Em diversos lugares ainda sobrevive a crença de que, no momento dessas manifestações, as almas dos mortos aproximam-se das casas dos vivos, que respeitosamente saem para encontrá-las e derramam honras sobre elas durante vários dias, depois do que elas são levadas para a periferia da aldeia, numa procissão, e expulsas dali. É nesse mesmo período que se realizam as cerimônias de iniciação dos jovens (temos provas concretas dessa prática entre os japoneses, os índios hopi, certos povos indo-europeus, e outros; vide adiante, pp. 64 ss.). Em quase todos os lugares, a expulsão de demônios, de doenças e de pecados coincide — ou coincidia numa época passada — com o festival do Ano Novo.

É natural que nem sempre encontramos todos esses elementos juntos, em conjunção explícita; em determinadas sociedades, as cerimônias de extinguir e acender de novo o fogo são predominantes; em outras, o que predomina é a expulsão material (pelo barulho ou gestos violentos) de demônios e doenças; em outras ainda, é a expulsão do bode expiatório, em forma de animal ou pessoa humana. Mas o significado de toda a cerimônia, como o de cada um dos seus elementos constituintes, é bastante claro: por ocasião da divisão do tempo em unidades independentes, "anos", testemunhamos não apenas a efetiva cessação de um certo intervalo temporal e o começo de outro, mas também a abolição do ano passado e do tempo passado. E este é o significado das purificações rituais: uma combustão, uma anulação dos pecados e das faltas do indivíduo e da comunidade como um todo — não uma mera "purificação". Regeneração, como o próprio nome indica, é um novo renascimento.

Os exemplos citados no capítulo anterior, em especial aqueles que agora nos preparamos para rever, mostram de modo bastante claro que essa expulsão anual de pecados, doenças e demônios representa uma tentativa básica no sentido de restaurar — ainda que momentaneamente — o tempo mítico e primordial, o tempo "puro", o tempo do "instante" da Criação. Cada Ano Novo é considerado como o reinicio do tempo, a partir do seu momento inaugural, isto é, uma repetição da cosmogonia. Os combates rituais travados entre dois grupos de atores, a presença dos mortos, a Saturnal, e as orgias, são elementos que demonstram — por razões que vamos ver logo adiante — que no momento do final do ano e na expectativa de um Ano Novo existe uma repetição do instante mítico da passagem do caos para o Cosmo.

As cerimônias para o Ano Novo babilônico, o *akîtu,* são suficientemente conclusivas nesse aspecto. O *akîtu* podia ser celebrado no equinócio da primavera, no mês de Nisan, assim como no equinócio de outono, no mês de Tisrit (derivado de *surru,* "começar). Não existem dúvidas quanto à antiguidade dessas cerimônias, ainda que variassem muito as datas em que elas aconteciam. Sua ideologia e estrutura ritual já existiam no período sumério, e o sistema do *akutu* chegou a ser identificado nos tempos de Akkad[3]. Estes detalhes cronológicos têm sua importância; afinal, estamos lidando com documentos da

mais primitiva civilização "histórica", onde o soberano desempenhava um papel preponderante, pois era considerado o filho e vigário da divindade na Terra; como tal, ele era responsável pela regularidade dos ritmos da natureza, e pelas boas condições de toda a sociedade. Assim, não se deve considerar surpreendente o fato de o encontrarmos desempenhando um importante papel nas cerimônias do Ano Novo; sobre ele recaía a responsabilidade de regeneração do tempo.

Durante o curso da cerimônia de *akîtu,* cuja duração era de doze dias, o chamado épico da Criação, *Enúma elis,* era solenemente recitado diversas vezes, no templo de Marduque. Dessa maneira, era reatualizado o combate entre Marduque e Tiamat, o monstro do mar — combate que tinha sido realizado *in illo tempore* e colocara um fim ao caos, graças à vitória final do deus[4]. Marduque teria criado o Cosmo com os fragmentos do corpo dilacerado de Tiamat, e procedido à criação do homem a partir do sangue do demônio Kingu, ao qual Tiamat tinha confiado as Lâminas do Destino *(Enúma elis,* VI, 33)[5]. O fato de essa comemoração da Criação ser, na verdade, uma reatualização do ato cosmogônico fica provado tanto pelos rituais, como pelas fórmulas recitadas durante o decorrer das cerimônias. O combate entre Tiamat e Mar-duque era encenado por meio de uma luta entre dois grupos de atores, uma cerimônia que também é encontrada entre os hititas (uma vez mais, no quadro do cenário dramático do Ano Novo), entre os egípcios, e em Ras Shamra[6]. A luta entre dois grupos de atores não se destinava apenas à comemoração do conflito primordial entre Marduque e Tiamat, mas ainda servia para repetir e atualizar a cosmogonia, a passagem do caos para o Cosmo. O evento mítico estava presente: "Que ele continue a vencer Tiamat e a encurtar seus dias!", exclamava o celebrante. Considerava-se que o combate, a vitória e a Criação aconteciam *naquele preciso instante.*

Também era dentro do quadro do mesmo cerimonial de *akîtu* que Ne celebrava o chamado "festival dos destinos", Zagmuk, no qual eram determinados os presságios para cada um dos doze meses do ano, equivalendo à criação dos doze meses futuros (um ritual que foi preservado de maneira mais ou menos explícita em outras tradições; vide adiante, pp. 65 ss.), descida de

Marduque ao inferno (o deus era "prisioneiro na montanha", isto é, nas regiões infernais), correspondia um período de luto e de jejum para toda a comunidade e de "humilhação" para o rei, um ritual que fazia parte de um grande sistema de festividades ao qual uão pretendemos dedicar nossas atenções. Foi nessa mesma época que aconteceu a expulsão dos demônios e dos pecados, através de um bode expiatório. O ciclo se fechava com uma hierogamia do deus com Sarpanitu, uma hierogamia que era reproduzida pelo rei e uma escrava do templo na câmara da deusa e à qual, sem dúvida alguma, correspondia um período de orgia coletiva[7].

Como se pode ver, o festival de *akîtu* compreende toda uma série de elementos dramáticos, cuja intenção é a abolição do tempo passado, a restauração do caos primordial, e a repetição do ato cosmogônico:

1. O primeiro ato da cerimônia representa a dominação de Tiamat, marcando assim uma regressão ao período mítico que tinha antecedido a Criação; supõe-se que todas as formas se confundiam no abismo marinho do princípio, o *apsu.* A coroação de um rei do "carnaval", a "humilhação" do verdadeiro soberano, a completa derrubada de toda a ordem social (segundo Berossus, os escravos tornavam-se senhores, e assim por diante) cada uma dessas características sugere a confusão universal, a abolição da ordem e da hierarquia, a "orgia", o caos. Podemos dizer que estaríamos testemunhando um "dilúvio", que aniquila toda a humanidade, de modo a preparar o caminho para uma nova e regenerada espécie humana. Além disso, a tradição babilônica do dilúvio, preservada na Lâmina XI do épico de Gilgamesh, não nos conta que Utnapistim, antes de embarcar no navio que construíra para fugir ao dilúvio, tinha organizado um festival "como no dia do Ano Novo (akitu)"? E vamos encontrar esse mesmo dilúvio — em alguns casos um mero elemento de água — em algumas outras tradições.

2. A criação do mundo, que teve lugar *in illo* tempore, no começo do ano, é assim reatualizada todos os anos.

3. O homem participa diretamente, ainda que de maneira reduzida, dessa obra cosmogônica (luta entre os dois grupos de atores, representando Marduque e Tiamat; "mistérios" celebrados em determinadas ocasiões, segundo a interpretação de Zimmern e Reitzenstein[8]); essa participação, conforme vimos no capítulo anterior, projeta-o para os tempos míticos, tornando-o contemporâneo da cosmogonia.

4. O "festival dos destinos" também é uma fórmula de criação, na qual é decidido o "destino" de cada mês e cada dia.

5. A hierogamia é uma realização concreta do "renascimento" do mundo e do homem.

O significado e o ritual do Ano Novo babilônico têm seus semelhantes em todo o mundo paleo-oriental. Já observamos alguns deles de passagem, mas a lista está longe de haver terminado. Num estudo extraordinário, que infelizmente não provocou todo o interesse que devia ter tido, o intelectual holandês A. J. Wensinck demonstrou a simetria entre os diversos sistemas mítico-cerimoniais do Ano Novo, em todo o mundo semita; em cada um desses sistemas, nós podemos encontrar a mesma idéia central do retorno anual ao caos, seguido de uma nova criação[9]. Wensinck conseguiu discernir corretamente o caráter dos rituais do Ano Novo (com todas as devidas reservas a respeito de sua teoria sobre a "origem" dessa concepção ritual cósmica, que ele tenta encontrar no espetáculo periódico do desaparecimento e reaparecimento da vegetação; o fato é que, para as sociedades "primitivas", a Natureza é uma hierofania, e as "leis da Natureza" representam a revelação do modo de existência da divindade). O fato de o dilúvio, e, de uma forma geral, o elemento da água estarem presentes de um modo ou de outro no ritual do Ano Novo é suficientemente provado pelas libações praticadas nessa ocasião, assim como pelas relações entre este ritual e as chuvas. "O mundo foi criado em Tisrit", diz o rabino Eliezer; "em Nisan", afirma o rabino Josua. Mas ambos são meses chuvosos[10]. É na época da Festa dos Tabernáculos que fica decidida a quantidade de chuva destinada a cair no ano seguinte, isto é, que o "destino" dos meses futuros é determinado[11].

Cristo abençoa as águas na Epifania, enquanto a Páscoa e o dia de Ano Novo representavam as datas costumeiras para o batismo, no cristianismo primitivo. (O batismo equivale à morte ritual do homem antigo, seguida de um novo nascimento. A nível cósmico, é equivalente ao dilúvio: à abolição dos contornos, à fusão de todas as formas, ao retorno ao âmbito das coisas disformes.) Ephraem Syrus soube discernir corretamente o mistério dessa repetição anual da Criação, e tentou explicá-lo: "Ele criou os céus de novo, porque os pecadores passaram a adorar todos os corpos celestes; criou o mundo de novo, caído por causa de Adão, uma nova criação nascida de Sua saliva"[12].

Certos sinais do cenário primitivo de combate e vitória da divindade sobre o monstro marinho, a encarnação do caos, também podem ser encontrados no cerimonial judaico do Ano Novo, do modo como tem sido preservado no culto de Jerusalém. Estudos recentes (por exemplo, Mowinckel, Pedersen, Hans Schmidt, A. R. Johnson) definiram os elementos rituais e as implicações cosmogônico-escatológicas dos Salmos, e mostraram o papel desempenhado pelo rei no festival do Ano Novo, que comemorava o triunfo de Yahveh, líder das forças da luz, sobre as forças das trevas (o caos do mar, o monstro primordial Rahab). Esse triunfo seguiu-se da coroação de Iahveh como rei, e da repetição do ato cosmogônico. A matança do monstro Rahab e a vitória sobre as águas (significando a organização do mundo), eram equivalentes à criação do Cosmo, e, ao mesmo tempo, à "salvação" do homem (à vitória sobre a "morte", à garantia de alimento para o ano seguinte, e assim por diante)[13].

De todos esses diversos sinais de cultos arcaicos, nós devemos por enquanto ter em mente apenas a repetição periódica da Criação (na "passagem do ano", Êxodo 34,22; no "fim do ano", 23,16); porque, o combate com Rahab, pressupõe a reatualização do caos primordial, enquanto a vitória sobre as águas só pode significar o estabelecimento de "formas estáveis", isto é, a Criação. Teremos oportunidade de ver adiante que, na consciência do povo hebreu, essa vitória cosmogônica transforma-se em vitória sobre os reis estrangeiros presentes e até futuros; a cosmogonia justifica o messianismo e o Apocalipse, e, assim, estabelece as fundações para uma filosofia da história.

O fato de essa "salvação" periódica do homem encontrar um correspondente imediato na garantia de alimento para o ano seguinte (consagração da nova colheita) não deve servir para nos hipnotizar a ponto de vermos neste ritual apenas os sinais de um primitivo festival agrícola. Realmente, por um lado, a alimentação tinha um significado ritual em todas as sociedades arcaicas; aquilo que chamamos de "valores vitais" na verdade representava a expressão de uma ontologia em termos bíblicos; para o homem arcaico, a vida é uma realidade absoluta, e, como tal, é sagrada. Por outro lado, o Ano Novo, a chamada Festa dos Tabernáculos *(hag hasuk-kôt),* preeminentemente o festival de Yahveh (Juízes 21,19; Levítico 23,39, etc.), tinha lugar' no décimo quinto dia do sétimo mês (Deuteronômio 16,13; Zacarias 14,16), isto é, cinco dias depois do *ïôm ha-kippûrím* (Levftico 16,29) e o seu cerimonial do bode expiatório. Mas é difícil fazer uma separação entre esses dois momentos religiosos, a eliminação do pecado da coletividade, e o festival do Ano Novo, especialmente se nos lembrarmos de que, antes da adoção do calendário babilônico, õ sétimo mês era o *primeiro* mês no calendário judaico. No período do ïôm *ha-kippûrim,* era costumeiro para as moças atravessar as fronteiras da aldeia ou cidade, para dançar e se divertir, e era nessa ocasião que eram arranjados os casamentos. Mas também era nesse dia que a liberdade podia cometer uma série de excessos, algumas vezes até chegando ao caráter de orgia, o que nos faz recordar tanto a fase final do *akitu* (também celebrado fora dos limites da cidade), como os vários tipos de permissões que eram costumeiros em quase toda parte, dentro do quadro das cerimônias comemorativas do Ano Novo[14].

Os casamentos, a liberdade sexual, a purificação coletiva por meio da confissão dos pecados e a expulsão do bode expiatório, a consagração da nova colheita, a elevação de Yahveh ao trono, e a comemoração de sua vitória sobre a "morte", foram muitos dos momentos de um extenso sistema cerimonial. A ambivalência e polaridade desses episódios (jejum e excessos, luto e celebração alegre, desespero e orgia) servem apenas para confirmar sua função complementar no quadro do mesmo sistema. Mas os momentos mais importantes continuam sendo os de purificação, por intermédio do bode

expiatório, e a repetição do ato cosmogônico, por parte de Yahveh; todo o resto nada representa além da aplicação, em diferentes planos, respondendo a diferentes necessidades, de um mesmo gesto arquetípico: a regeneração do mundo e da vida através da repetição da cosmogonia.

Periodicidade da Criação

Assim, a Criação do mundo é reproduzida todos os anos. Alá é aquele que efetua a criação, e que, portanto, a repete *(Qur'ân,* X, 4 f). Essa eterna repetição do ato cosmogônico, por intermédio da transformação do Ano Novo em inauguração de uma nova era, permite o retorno dos mortos à vida, e mantém acesa a chama da esperança dos fiéis na ressurreição do corpo. Vamos voltar logo às relações entre as cerimônias do Ano Novo e o culto aos mortos. Neste ponto, queremos observar que as crenças defendidas em quase toda parte, segundo as quais os mortos retornam a suas famílias (e em geral na condição de "mortos vivos") na época da celebração do Ano Novo (durante os doze dias entre o Natal e a Epifania), significam a esperança de que a abolição do tempo é possível nesse momento mítico, no qual o mundo é destruído e recriado. Os mortos podem regressar nesse instante, porque todas as barreiras existentes entre eles e os vivos são derrubadas (não seria isso uma reatualização do caos primordial?), e eles voltam porque, nesse instante paradoxal, o tempo estará suspenso, permitindo, assim, que eles se tornem contemporâneos dos vivos. Além do mais, como uma nova criação estará sendo preparada, eles podem esperar por um retorno à vida, que será duradoura e concreta.

Por isso é que, em todos os lugares nos quais prevalece a crença na ressurreição do corpo, também se acredita que ela terá lugar no começo do ano, isto é, na abertura de uma nova época. Lehmann e Pedersen demonstraram isso em relação aos povos semitas, enquanto Wensinck[15] colheu copiosas provas, no mesmo sentido, junto à tradição cristã. Por exemplo: "O Todo-Poderoso desperta os corpos (na Epifania), juntamente com os espíritos"[16]. Um texto pahlavi, transmitido por Darmesteter, diz: "É no mês de Fravardin, no dia de

Xurdath, que o Senhor Ormazd produzirá a ressurreição e o 'segundo corpo', e que o mundo será salvo da impotência em relação aos demônios, às drogas, etc. E então haverá abundância em toda parte; não haverá mais falta de alimentos; o mundo será puro, o homem libertado da oposição [do espírito do mal] e imortal para sernpre"[17]. Qazwini, por sua vez, afirma que, no dia de Nawrôz, Deus ressuscitou os mortos "e devolveu-lhes suas almas, dando suas ordens aos céus, que derramaram chuva sobre eles; e foi assim que as pessoas adotaram o costume de derrubar água nesse dia"[18].

A estreita vinculação entre as idéias de Criação por intermédio da água (cosmogonia aquática, dilúvio que periodicamente regenera a vida histórica, a chuva), nascimento e ressurreição fica confirmada por este ditado do Talmude: "Deus tem três chaves, a da chuva, a do nascimento, e a da ressurreição dos mortos"[19].

A simbólica repetição da Criação, no cenário do festival de Ano Novo, tem sido preservada até os nossos dias, entre os mandeanos do Iraque e do Irã. Ainda hoje, no começo do ano, os tártaros da Pérsia plantam sementes num vaso cheio de terra; fazem isso, segundo dizem, em memória da Criação. O costume de fazer a semeadura na época do equinócio da primavera (devemos ter em mente que o mês de março assinalava o começo do ano em diversas civilizações) é encontrado numa região bastante extensa, e sempre esteve vinculado a cerimônias de caráter agrícola[20]. Mas o drama da vegetação entra no simbolismo da regeneração periódica da natureza e do homem. A agricultura é apenas um dos planos ao qual se aplica o simbolismo da regeneração simbólica. E, embora o caráter popular e empírico da "versão agrícola" deste simbolismo tenha-lhe permitido alcançar uma enorme disseminação, essa versão não pode ser vista como princípio e intenção do complexo simbolismo da regeneração periódica. Esse simbolismo tem sua fundação no misticismo lunar; assim, a partir do ponto de vista etnográfico, somos capazes de reconhecê-lo mesmo nas sociedades pré-agrárias. O que consideramos primordial e essencial é a idéia de regeneração, isto é, de repetição do ato de Criação.

Portanto, o costume dos tártaros da Pérsia precisa ser encaixado dentro do sistema cosmo-escatológico iraniano, que o pressupõe e o explica. O Nawrôz, Ano Novo persa, é, ao mesmo tempo, o festival de Ahuramazda (celebrado no dia "Ormazd", do primeiro mês) e dia em que teve lugar a criação do mundo e do homem[21]. É no dia de Nawrôz que tem lugar a "renovação da Criação"[22]. Segundo a tradição transmitida por Dismaqi[23], o rei proclamou: "Aqui está um novo dia, de um novo mês, de um novo ano; o que o tempo desperdiçou precisa ser renovado". Também é nesse dia que o destino dos homens é estabelecido, para todo o resto do ano[24]. Na noite de Nawrôz, podem ser vistas inúmeras fogueiras e luzes[25], e são realizadas purificações pela água e libações, visando a garantir chuvas abundantes no ano que se inicia[26]. Além do mais, no momento do "grande Nawrôz", era costume que todas as pessoas lançassem sete diferentes tipos de sementes num vaso, "e de sua germinação eles tiravam conclusões com respeito ao trigo daquele ano"[27].

Esse costume é semelhante à "determinação dos destinos", do Ano Novo babilônico, uma "determinação dos destinos" que tem sido perpetuada até os nossos dias nas cerimônias de Ano Novo dos mandaeans e dos iezedis[28]. Também é pelo fato de o Ano Novo repetir o ato cosmogônico, que os doze dias entre o Natal e a Epifania ainda são considerados hoje como uma prefiguração dos doze meses do ano. Os camponeses da Europa não têm outra razão para sua prática universal de determinar o tempo a cada mês, assim como sua quota de chuva, de acordo com os sinais meteorológicos desses doze dias[29]. Não vemos necessidade de lembrar que era na Festa dos Tabernáculos que era determinada a quantidade de chuva atribuída a cada mês. Por sua vez, os indianos da era védica separavam os doze dias do meio do inverno como imagem e réplica de todo o ano *(Ri g- Veda ,* IV, 33, 7).

No entanto, em certos lugares e em determinados períodos, especialmente no calendário de Dario, os iranianos reconheciam outro dia de Ano Novo, que chamavam de Mihragãn, o festival de Mitra, que caía no meio do verão. Segundo al-Biruni, os teólogos persas "consideram o Mihragãn como sinal de ressurreição e o fim do mundo, porque, no Mihragan, aquilo que cresce alcança sua perfeição e já não tem condição de crescer mais, e porque os

animais cessam os intercursos sexuais. Da mesma forma, eles consideram o Nawrôz como sinal de começo do mundo, porque o contrário de todos esses sinais manifesta-se no Nawrôz[30].

Na tradição transmitida por al Biruni, o momento do final de um ano e começo de outro é interpretado como o de exaustão das reservas biológicas em todos os planos cósmicos, um verdadeiro fim do mundo. (O "fim do mundo", isto é, de um ciclo histórico particular, nem sempre é ocasionado por um dilúvio, mas também pode ter origem no fogo, no calor, etc. Uma magnífica visão apocalíptica, na qual o verão, com o seu calor escaldante, é considerado como um retorno do caos, é encontrada em Isaías 34,4; 9-11. Cf. imagens semelhantes em *BahmanYást,* II, 41; e Lactâncio, *Divinae Institutiones, VII,* 16, 6)[31]

Em sua obra *Le Problème des centaures,* o professor Georges Dumézil estudou o cenário do final e do começo do ano, numa considerável parte do mundo indo-europeu (entre os eslavos, iranianos, indianos e greco-romanos), conseguindo distinguir os elementos derivados das cerimônias de iniciação, e preservados, de modo mais ou menos corrompido, pela mitologia e o folclore. A partir de um exame dos rituais e dos mitos das sociedades secretas germânicas e *Mánn-erbunde,* Otto Höfier chegou a conclusões semelhantes quanto à importância dos doze dias intercalados e, em especial, sobre o dia de Ano Novo.

Por sua vez, Waldemar Liungman concentrou sobre os rituais do fogo do começo do ano, e o cenário das celebrações carnavalescas durante esses doze dias, uma profunda pesquisa, com uma orientação e resultados que, infelizmente, nem sempre estão de acordo. Poderíamos mencionar ainda as pesquisas de Otto Huth e J. Hertel, os quais, referindo-se aos dados romanos e védicos, insistiram sobre seus motivos de renovação do mundo através de uma fogueira acesa durante o solstício de inverno, uma renovação que equivale a uma nova criação[32].

Para as finalidades às quais se propõe o presente ensaio, vamos recordar apenas alguns fatos característicos: 1) os doze dias intermediários prefiguram os doze meses do ano (vide também os rituais mencionados acima); 2) durante as

doze noites correspondentes, os mortos formam uma procissão para visitar suas famílias (aparição do cavalo, preeminentemente o animal funerário, na última noite do ano; presença das divindades funerárias Holda, Perchta, "Wilde Heer", etc., durante essas doze noites), e essa visita (entre os povos germânicos e os japoneses) em geral ocorre no quadro das cerimônias das sociedades secretas masculinas[33]; 3) era nesse período que as fogueiras eram apagadas e acesas de novo[34]; e, finalmente, 4) esse é o momento das iniciações, de cujos elementos essenciais, um é precisamente essa extinção e novo acender da fogueira[35]. Nesse mesmo complexo mítico-cerimonial do final do ano que termina e começo de um Ano Novo, devemos incluir também os seguintes fatos: 5) combates rituais entre dois grupos oponentes (vide acima, pp. 57 ss.); e 6) presença do elemento erótico (perseguição de garotas, casamentos "Gandharvic", orgias; acima, pp. 61 s.).

Cada um desses motivos mítico-rituais dá testemunho do caráter excepcional dos dias que precedem e seguem o primeiro dia do ano, muito embora a função escatológico-cosmológica do Ano Novo (abolição do tempo passado e repetição da Criação) não seja manifestada de modo explícito, exceto nos rituais de prefiguração dos meses e na extinção e novo acender da fogueira. No entanto, é possível demonstrar que essa função está implícita em todo o restante desses motivos mítico-rituais. Como poderia a invasão pelas almas dos mortos, por exemplo, ser outra coisa além do sinal de uma suspensão do tempo profano, da realização paradoxal de uma coexistência entre o "passado" e o "presente"? Essa coexistência jamais é tão completa como no período do caos, quando todas as modalidades coincidem entre si. Os últimos dias do ano que termina podem ser identificados com o caos da pré-Criação, tanto por meio dessa invasão dos mortos — que anula a lei do tempo — como através dos excessos de caráter sexual, que comumente assinalam a ocasião.

Mesmo que, como resultado das sucessivas reformas do calendário, a Saturnalia tenha deixado de coincidir com o final e o começo do ano, ela ainda continua a assinalar a abolição de todas as normas e, em sua violência, a ilustrar uma revolução dos valores (por exemplo, a troca entre as condições de senhor e escravo, e as mulheres sendo tratadas como cortesãs) e uma permissividade

geral, uma sociedade de caráter orgíaco, em suma, uma reversão de todas as formas para chegar a uma unidade indeterminada. O próprio local considerado apropriado para as orgias, entre os povos primitivos, de preferência nos momentos críticos da prática agrícola (quando as sementes eram enterradas no chão), confirma essa simetria entre a dissolução da "forma" (neste caso a semente) no solo e a das "formas sociais" no caos orgíaco[36]. Tanto no plano vegetal como no humano, encontramo-nos na presença de um retorno à unidade primordial, à inauguração de um regime "noturno", no qual os limites, os contornos e as distâncias são impossíveis de discernir.

A extinção ritual das fogueiras deve ser atribuída à mesma tendência de dar fim às formas existentes (desgastadas pelo fato de sua própria existência), de modo a abrir caminho para o nascimento de uma nova forma, originária de uma nova Criação. Os combates rituais entre dois grupos de atores reatualizam o momento cosmogônico da luta entre o deus e o dragão primordial (com a serpente simbolizando, em quase toda parte, o que é latente, pré-formal, indiferenciado). Por fim, a coincidência das iniciações — onde o acender da "nova fogueira" desempenha um papel especialmente importante — com o período do Ano Novo é explicada tanto pela presença dos mortos (com as sociedades secretas e iniciatórias representando ao mesmo tempo os ancestrais), como pela própria estrutura dessas cerimônias, que sempre supõem uma "morte" e uma "ressurreição", um "novo nascimento", um "novo homem". Seria impossível encontrar um quadro mais apropriado para os rituais de iniciação do que as doze noites nas quais desaparece o ano passado, para dar lugar a outro ano, outra era: isto é, ao período em que, por intermédio da reatualização da Criação, o mundo de fato começa.

Documentados entre quase todos os povos indo-europeus, esses cenários mítico-rituais do Ano Novo — com toda a sua vasta gama de máscaras carnavalescas, seus animais funerários, suas sociedades secretas — sem dúvida alguma já eram organizados, em suas linhas essenciais, no período inicial da comunidade indo-européia. Mas esses cenários, ou pelo menos os aspectos que procuramos destacar no presente ensaio, não podem ser considerados como criação exclusivamente indo-européia. Séculos antes do aparecimento dos indo-

europeus na Ásia Menor, o complexo mítico-ritual do Ano Novo, considerado como uma repetição da Criação, já era conhecida dos sumério-acadianos, com alguns dos seus mais importantes elementos encontrados entre os egípcios e os hebreus. Como a gênese das formas mítico-rituais não nos interessa aqui, podemos nos contentar com uma conveniente hipótese, segundo a qual esses dois grupos étnicos (os povos do Oriente Próximo e os indo-europeus) já contavam com elas em suas tradições pré-históricas. A propósito, esta hipótese ainda se torna mais plausível diante do fato de um sistema análogo ter sido descoberto numa cultura excêntrica: a do Japão. O Dr. Slawik estudou os paralelismos entre as organizações secretas japonesas e alemãs, chegando a um número impressionante de fatos semelhantes[37].

No Japão, assim como entre os alemães (e outros povos indo-europeus), a última noite do ano é assinalada pelo aparecimento de animais funerários (cavalos, etc.), e dos deuses e deusas ctônico-funerários; é então que se realizam as procissões mascaradas das sociedades secretas, que os mortos visitam os vivos, e que são realizadas as iniciações. Essas sociedades secretas são bastante antigas no Japão[38], e parecem excluir qualquer influência originada no Oriente semítico ou nos povos indo-europeus, pelo menos em nosso presente estado de conhecimento. Tudo que pode ser dito, como Slawik observa com prudência, é que, tanto na parte ocidental, como nas regiões orientais da Eurásia, o complexo culto dos "visitantes" (as almas dos mortos, os deuses, etc.) desenvolveu-se antes do período histórico. Isso serve como mais uma confirmação do caráter arcaico das cerimônias do Ano Novo.

Ao mesmo tempo, a tradição japonesa preservou a memória de uma idéia vinculada às cerimônias do final do ano, que talvez possamos classificar sob o título geral de psicofisiologia mística. Usando as descobertas do etnógrafo japonês Dr. Masao Oka[39], Slawik situa as cerimônias das sociedades secretas dentro do que chama de complexo *tama.* Esse *tama* é uma substância espiritual encontrada no homem, nas almas dos mortos e nos "homens santos" que, quando o inverno se transforma em primavera, torna-se agitada e procura deixar o corpo, ao mesmo tempo em que impele os mortos na direção das casas dos vivos (complexo de culto dos visitantes). É com a finalidade de evitar essa fuga

do corpo, por parte do *tama,* que, segundo a interpretação de Slawik[40], são celebrados os festivais destinados a prender ou fixar essa substância espiritual. É bastante provável que um dos propósitos das cerimônias do fim e do começo do ano sejam, também, a "fixação" do *tama.* No entanto, em relação a essa psicofisiologia mística japonesa, devemos destacar, de maneira particular, o sentido de crise anual: a tendência do *tama* de tornar-se agitado e fugir de sua condição normal quando o inverno passa para a primavera (isto é, durante os últimos dias do ano que termina e os primeiros dias do ano que começa) é apenas uma formulação fisiológica elementar da retrogressão para a não-distinção, da reatualização do caos. Nesta crise anual do *tama,* a experiência dos primitivos encontra um presságio da confusão inevitável que deve colocar um fim a uma época histórica particular, de modo a permitir sua renovação e regeneração, ou seja, de maneira a reiniciar a história a partir de seu ponto de partida.

Vamos citar ainda o grupo de cerimônias periódicas praticado pelas tribos dos karuk, yurok e hupa da Califórnia, cerimônias conhecidas pelos nomes de "Ano Novo", "restauração do mundo", ou "reparo". A instituição dos rituais é atribuída a seres míticos e imortais, que teriam habitado a Terra antes da humanidade; e esses mesmos seres imortais teriam sido os primeiros celebradores das cerimônias da "renovação do mundo", exatamente nos mesmos locais onde os mortais as realizam hoje. "A magia esotérica e propósito declarado das cerimônias focais compreendidas no sistema", escreve Kroeber, "incluem o restabelecimento da firmeza da terra, a observação dos primeiros frutos, o novo fogo, a prevenção das doenças e calamidades durante mais um ano ou biênio".

Assim, nós todos seríamos responsáveis por uma repetição anual da cerimônia cosmogônica, inaugurada, in *illo tempore,* por seres imortais; porque, entre os gestos simbólicos realizados, um dos mais importantes é o que os membros das tribos chamavam de "colocar colunas embaixo do mundo", e a cerimônia coincide com a última noite sem luar e o aparecimento da nova lua, que implica a recriação do mundo. O fato de o ritual do Ano Novo incluir o

levantamento das proibições durante a nova colheita também confirma estarmos diante de todo um novo começo da vida[41].

Em relação a esta "restauração do mundo", é instrutivo lembrar a ideologia existente na base daquilo que tem sido chamado de religião das danças dos espíritos; esse movimento místico, que tomou conta das tribos norte-americanas por volta do final do século XIX, profetizava a chegada do momento da regeneração Universal, isto é, a iminência do fim do mundo, seguida da restauração de uma terra paradisíaca. A religião das danças dos espíritos é complexa demais para ser resumida em apenas algumas linhas, mas, para os nossos propósitos, basta dizer que ela tentava apressar a chegada do fim do mundo por meio de uma comunicação maciça e coletiva com os mortos, depois de danças que duravam quatro ou até cinco dias inteiros, sem interrupção. Os mortos invadiam a Terra, comunicavam-se com os vivos, e, desse modo, criavam a "confusão" que anunciava o fechamento do atual ciclo cósmico.

Mas, desde que as visões míticas do "começo" e do "fim" dos tempos eram homólogas — a escatologia, pelo menos em certos aspectos, unia-se com a cosmogonia — o *eschaton* da religião das danças dos espíritos reatualizava o *illud tempus* mítico do Paraíso, de plenitude primordial[42].

Contínua regeneração do tempo

A natureza heterogênea do material revisto nas páginas que antecedem, não deve provocar constrangimento de parte de nossos leitores. Não temos intenção alguma de tirar desta rápida exposição qualquer tipo de conclusão etnográfica. Nosso único propósito tem sido uma análise fenomenológica básica desses rituais periódicos de purificação (expulsão de demônios, doenças e pecados) e das cerimônias do fim e começo do ano. Somos os primeiros a admitir que, dentro de cada grupo de crenças análogas, manifestam-se certas variações, diferenças e incompatibilidades, e que a origem e disseminação dessas cerimônias levanta toda uma série de problemas que exigem estudos

mais profundos. E é por esta mesma razão que temos evitado qualquer tipo de interpretação sociológica ou etnográfica, procurando nos limitar a uma simples exposição do significado geral que emana de todos esses conjuntos de cerimônias.

Em suma, nosso desejo é compreender o seu significado, esforçar-nos no sentido de ver o que as cerimônias nos mostram — deixando para possíveis estudos futuros o exame detalhado (genético ou histórico) de cada complexo mítico-ritual separado.

Não é preciso dizer que existem — sentimo-nos quase justificados em dizer que *devem* existir — consideráveis diferenças entre os vários grupos de cerimônias periódicas, mesmo que seja apenas por estarmos tratando tanto com povos ou camadas históricos, como "a-históricos", tanto com o que se costuma chamar de "homem civilizado", como com o "homem primitivo". Também é interessante observar que os cenários do Ano Novo em que a Criação é repetida são particularmente explícitos entre os povos históricos, aqueles com os quais começa a história, propriamente falando — isto é, os babilônios, egípcios, hebreus e iranianos.

Chega quase a parecer que esses povos, conscientes do fato de que eram os primeiros a construir a "história", registravam seus próprios atos para uso de seus sucessores (porém não sem as inevitáveis transfigurações nos temas de categorias e arquétipos, como já vimos no capítulo anterior). Esses mesmos povos também parecem sentir uma profunda necessidade de regenerar-se periodicamente, por meio da abolição do tempo passado e de uma reatualização da cosmogonia.

Quanto às sociedades primitivas que ainda vivem no paraíso dos arquétipos, e para as quais o tempo é registrado apenas biologicamente, sem permissão para transformar-se em "história" — isto é, sem que sua ação corrosiva possa manifestar-se sobre a consciência, revelando a irreversibilidade dos acontecimentos —, essas sociedades primitivas regeneram-se periodicamente, por intermédio da expulsão de "demônios" e pela confissão dos

pecados. A necessidade que essas sociedades também sentem por uma regeneração periódica também é uma prova de que elas não podem manter permanentemente sua posição naquilo que acabamos de chamar de paraíso dos arquétipos, e de que sua memória é capaz (embora com muito menor intensidade do que o homem moderno) de revelar a irreversibilidade dos acontecimentos, ou seja, da história registrada.

Assim, também entre esses povos primitivos, a existência do homem no Cosmo é vista como uma queda. A vasta e monótona morfologia da confissão dos pecados, apropriadamente estudada por R. Pettazzoni, em *La confessione dei peccati,* mostra-nos que é intolerável, mesmo nas mais simples sociedades humanas, a memória "histórica", isto é, a lembrança dos fatos que não se originam em qualquer arquétipo, a recordação de acontecimentos de caráter pessoal ("pecados", na maior parte dos casos). Nós sabemos que o começo do reconhecimento dos pecados era uma idéia mágica de eliminação de uma falta, através de algum modo físico (o sangue, as palavras, e assim por diante). Mas não é o procedimento da confissão em si que nos interessa aqui — ele é dotado de uma estrutura mágica —, mas sim a necessidade do homem primitivo em libertar-se da recordação dos pecados, isto é, de uma sucessão de acontecimentos de caráter pessoal que, tomados em conjunto, constituem a história.

Assim, podemos notar a imensa importância de que desfrutava a regeneração coletiva, através da repetição do ato cosmogônico, entre os povos que criaram a história. Poderíamos inclusive observar aqui que, por razões naturalmente diversas, mas também em virtude da estrutura metafísica e a-histórica da espiritualidade indiana, o povo da índia jamais elaborou um cenário cosmológico do Ano Novo tão extenso como aqueles encontrados no primitivo Oriente Próximo. Também poderíamos observar que um povo destacadamente histórico, como o romano, vivia obcecado com o "fim de Roma", procurando inúmeros sistemas de renovatio. Mas, por enquanto, não pretendemos levar o leitor por esse caminho. Assim, procuraremos nos limitar a observar que, à parte dessas cerimônias periódicas de abolição da história, as sociedades tradicionais (isto é, todas as sociedades, até as que formam o mundo moderno) conheciam e

colocavam em prática outros métodos, cuja finalidade era provocar a regeneração dos tempos.

Já tivemos oportunidade de demonstrar[43] que os rituais de construção pressupõem, igualmente, a imitação mais ou menos explícita do ato cosmogônico. Para o homem tradicional, a imitação de um modelo arquetípico é a reatualização do momento mítico em que o arquétipo teria sido revelado pela primeira vez. Conseqüentemente, também essas cerimônias, que não são periódicas nem coletivas, suspendem o fluxo do tempo profano de duração, e projetam o celebrante na direção de um tempo mítico, *in illo tempore.*

Vimos que todos os rituais imitam um arquétipo divino, e que sua contínua reatualização tem lugar num mesmo instante mítico atemporal. No entanto, os rituais de construção nos mostram algo além disso: a imitação, e portanto a reatualização, da cosmogonia. Uma "nova era" abre-se com a construção de cada casa. Cada uma das construções representa um começo absoluto; ou seja, tende a restaurar o instante inicial, a plenitude do presente, que não contém qualquer sinal de história. Claro que os rituais de construção encontrados nos nossos dias são, na sua maioria, meros sobreviventes dos rituais originais, sendo muito difícil determinar até que ponto eles se fazem acompanhar de uma experiência na consciência das pessoas que os observam. Mas essa objeção racionalista é negligenciável. O que importa de fato é que o homem sentiu a necessidade de reproduzir a cosmogonia em suas construções, fosse qual fosse sua natureza; importa que essa reprodução o tornava contemporâneo do momento mítico do princípio do mundo, e que ele sentia a necessidade de retornar a esse momento, tão freqüentemente quanto possível, de modo a se regenerar.

Seria necessário um grau bastante incomum de perspicácia para que qualquer pessoa pudesse dizer até que ponto aqueles que, no mundo moderno, continuam a repetir os rituais de construção ainda comungam de seu significado e de seu mistério. Sem dúvida alguma, suas experiências, tomadas como um todo, são profanas: o Ano Novo assinalado por uma construção traduz-se num novo estágio da vida daqueles que devem morar na casa. Mas a estrutura do

mito e do ritual permanece inalterada por qualquer dessas coisas, mesmo que as experiências provocadas por sua atualização liada mais sejam além de profano: uma construção é uma nova organização do mundo e da vida. Tudo que se precisa é de um homem moderno dotado de sensibilidade menos fechada para o milagre da vida; e a experiência da renovação renasceria para ele quando construísse uma nova casa ou entrasse nela pela primeira vez (do mesmo modo que até no mundo moderno, o Ano Novo ainda preserva o prestígio do fim do passado e de um reinicio, de uma nova vida).

Em muitos casos, os documentos disponíveis são suficientemente explícitos: a construção de um santuário ou altar de sacrifícios repete a cosmogonia, e não apenas pelo fato de o santuário representar o mundo, mas também porque ele encarna os diversos ciclos temporais. Por exemplo, vejamos o que Flávio Josefo[44] nos diz sobre o tema, em relação ao simbolismo tradicional do Templo de Jerusalém: as três partes do santuário correspondem às três regiões cósmicas (com o pátio representando o mar — isto é, as regiões mais baixas —, o Lugar Santo correspondendo à Terra, e o Santo dos Santos, aos céus); os doze pães sobre a mesa são os doze meses do ano; o candelabro com setenta divisões representa os decanos. Os responsáveis pelo erguimento do Templo não construíram apenas o mundo, mas produziram também o tempo cósmico.

A construção do tempo cósmico por intermédio da repetição da cosmogonia é ainda mais claramente mostrada pelo simbolismo do sacrifício védico. Cada sacrifício védico assinala uma nova criação do mundo (cf., por exemplo, *Satapatha Brãhmana,* VI, 5, 1 ss.). De fato, a construção do altar de sacrifícios é considerada como uma "Criação do mundo". A água com a qual o barro é misturado é a água primordial; o barro que forma a base do altar é a Terra; as paredes laterais representam a atmosfera. Além do mais, cada estágio da construção do altar é acompanhado de versos, nos quais é explicitamente mencionada a região cósmica que acaba de ser criada *(Satapatha Brãhmana,* I, 9, 2, 29; VI, 5, 1 ss; 7, 2, 12; 7, 3, 1; 7, 3, 9).

Mas, se o erguimento do altar imita o ato cosmogônico, o sacrifício em si tem outra finalidade: restaurar a unidade primordial, aquela que existia antes da Criação. Porque Prajãpati criou o Cosmo a partir de sua própria substância; e, uma vez que a havia proporcionado, "ficou com medo da morte" (X, 4, 2, 2) e os deuses levaram-lhe oferendas para restaurá-lo e revivê-lo. Exatamente da mesma forma, aquele que hoje celebra o sacrifício, reproduz essa restauração primordial de Prajãpati. "Assim, qualquer pessoa que, sabendo disso, pratica esta obra santa, ou aquele que não sabe disso [sem praticar qualquer ritual], produz este Prajãpati de modo total e completo" (X, 4, 3, 24, etc.)[45].

O esforço consciente daquele que pratica o sacrifício no sentido de restabelecer a unidade primordial, ou seja, de restaurar o todo que precedeu a Criação, é uma característica muito importante do espírito indiano, com sua sede pela unidade primordial; mas não podemos parar aqui para considerá-la. Parece-nos suficiente termos descoberto que, com todos os sacrifícios, os brâmanes reatualizam o ato cosmogônico arque-típico, e que essa coincidência entre o "instante mítico" e o "momento presente" supõe tanto a abolição do tempo profano, como a contínua regeneração do mundo.

De fato, se "Prajãpati é o ano" *(Aitareya Brãhmana, VII,* 7, 2, etc.), "o Ano é o mesmo que a Morte; e quem quer que saiba que esse Ano (será) a Morte, sua vida esse (ano) não consegue destruir..." *(Satapatha Brãhmana,* X, 4, 3, 1)[46]. O altar védico, para empregar a excelente fórmula de Paul Mus, representa o tempo materializado. "Aquele altar do fogo também é o Ano — as noites são suas pedras de fechamento, e existem trezentas e sessenta delas, porque são trezentas e sessenta as noites do ano; e os dias são seus tijolos yagushmati, pois existem trezentos e sessenta deles, assim como são trezentos e sessenta os dias do ano" (X, 5, 4, 10)[47]. Num determinado momento da construção do altar, são assentados dois tijolos, chamados "das estações" *(rtavyã),* e o texto comenta: "E quanto à razão pela qual ele assenta estes dois nesta (camada): — este Agni (altar do fogo) é o ano... De novo, ... este altar do fogo é Prajãpati, e Prajãpati é o ano..." (VII, 2, 1, 17-18)[48]. A reconstrução de Prajãpati, por intermédio de um altar védico, também representa a construção do tempo cósmico. "De cinco camadas consiste o altar do fogo (cada camada é uma estação), cinco estações

fazem um ano, e o ano é Agni (o altar)... E aquele Prajãpati que descansou é o ano; e aquelas cinco partes constitutivas dele, que se tornaram descansadas, são as estações; pois existem cinco estações, e cinco são essas camadas: quando ele constrói as cinco camadas, ele portanto constrói com as estações... E aquelas suas cinco partes constitutivas, as estações, que se tornam descansadas, são as regiões (ou quartos; isto é, os quatro pontos cardeais da bússola, na região superior); pois em número de cinco são as regiões, e cinco essas camadas; quando ele levanta as cinco camadas, ele constrói com as regiões" (VI, 8, 1, 15; 1, 2, 18 ss.)[49].

Portanto, com a construção de cada novo altar védico, não só a cosmogonia é repetida e Prajapati revivido, mas o ano é construído; isto é, o tempo é regenerado por meio de sua própria "recriação".

O antropologista inglês A. M. Hocart, em seu brilhante e controvertido livro *Kingship,* estudou a cerimônia de coroação do rei entre uma série de povos civilizados e primitivos, fazendo uma comparação entre essas cerimônias e os rituais de iniciação (que ele considera como sendo derivados do cenário do ritual real). Essa iniciação representa um "novo nascimento", que inclui a morte e ressurreição rituais, e já é conhecida há muito tempo. Mas devemos agradecer a Hocart por identificar os elementos iniciatórios da cerimônia de inauguração, estabelecendo assim paralelos bastante sugestivos entre os vários grupos de rituais. É interessante notar ainda que, entre os habitantes das regiões montanhosas de Viti Levu, no arquipélago das ilhas Fiji, a escolha do chefe é chamada de "Criação do mundo", enquanto que, nas tribos da região oriental de Vanua Levu, a mesma escolha tem o nome de *mbuli vanua* ou *tuli vanua,* termos que Hocart traduz por "formação do ambiente" ou "Criação da Terra"[50]. Para os escandinavos, segundo vimos no capítulo anterior, a tomada de posse de um território equivalia à repetição da Criação.

Para os nativos das ilhas Fiji, a Criação acontece em cada coroação de um novo chefe, uma idéia que também foi preservada em outros lugares, de modo mais ou menos óbvio. Em quase toda parte um novo reino tem sido considerado como uma regeneração da história do povo, ou mesmo da história

universal. Com cada novo soberano, por mais insignificante que ele possa ser, começa uma "nova era".

Essas fórmulas têm sido freqüentemente consideradas como adulação ou artifícios estilísticos. Na verdade, elas nos parecem excepcionais apenas por nos terem sido transmitidas com uma certa pomposidade. Mas, na concepção primitiva, uma nova era começa não só com cada novo reinado, mas também com a consumação de cada casamento, com o nascimento de uma criança, e assim por diante. Porque, o Cosmo e o homem são incessantemente regenerados, e por todos os tipos de meios, com o passado sendo destruído e os males e pecados eliminados, etc. Embora diferentes em suas fórmulas, todos esses instrumentos de regeneração tendem a caminhar para um mesmo propósito: anular o tempo passado, abolir a história por meio de um contínuo retorno *in illo tempore,* pela repetição do ato cosmogônico.

Mas, voltando ao povo de Fiji, esses ilhéus repetem a Criação não só por ocasião de cada coroação, mas também todas as vezes que as safras vão mal. Este detalhe, sobre o qual Hocart não insiste muito por não confirmar sua hipótese da "origem ritual" do mito cosmogônico, parece-nos desfrutar de considerável significado. Cada vez que a vida é ameaçada e, aos seus olhos, o Cosmo se torna exausto e vazio, os habitantes de Fiji vêem a necessidade de um retorno *in principio;* em outras palavras, esperam a regeneração da vida cósmica, não a partir de sua restauração, mas sim por sua recriação. Daí a importância essencial, em rituais e mitos, de qualquer coisa que possa significar o "começo", o original, o primordial (temas como novos recipientes e "água desenhados antes do amanhecer" na magia e na medicina populares, motivos de criança, órfão, e assim por diante)[51].

Essa idéia de que a vida não pode ser restaurada, mas apenas recriada por meio da repetição da cosmogonia, é mostrada de maneira bastante clara nos rituais de cura. De fato, entre muitos povos primitivos, um elemento essencial de qualquer cura era a recitação do mito cosmogônico; isso é documentado, por exemplo, entre as mais arcaicas tribos da Índia, os bhils, os santals e os baigas[52]. É por intermédio da atualização da criação cósmica, modelo exemplar de toda a

vida, que se espera pela restauração da saúde física e integridade espiritual do paciente. Entre essas tribos, o mito cosmogônico também é recitado por ocasião dos casamentos, nascimentos e mortes; porque é sempre através de um retorno simbólico ao instante atemporal da plenitude primordial que se espera pela garantia da perfeita realização de cada uma dessas situações.

Entre os polinésios, ainda é maior o número de "situações" nas quais a recitação do mito cosmogônico é considerada eficaz. Segundo o mito, no começo existiam apenas as águas primordiais, mergulhadas na escuridão cósmica. De "dentro do espaço respiratório da imensidade", Io, o supremo deus, expressou o desejo de levantar de seu repouso. Imediatamente apareceu a luz. Então, ele continuou: "Vós, águas de Tai-Kama, separai-vos. Céus, formai-vos!" Assim, por meio das palavras cosmogônicas de Io, o mundo veio à existência. Relembrando esses "ditados primitivos e originais... a sabedoria cosmogônica original e primitiva *(wananga),* que provocou o crescimento a partir do vazio, etc.", Hare Hongi, um polinésio de nossos dias, diz com eloqüente dificuldade:

> *E agora, meus amigos, existem três importantes aplicações para esses ditados originais, conforme o uso em nossos rituais sagrados. A primeira ocorre no ritual para plantio de uma criança no útero vazio. A outra ocorre no ritual para iluminação tanto da mente como do corpo. A terceira e última verifica-se no ritual do tema solene da morte, e da guerra, do batismo, dos recitais genealógicos e outros temas de importância semelhante, conforme os sacerdotes decidam preocupar-se de maneira mais particular.*
>
> *As palavras pelas quais Io formou o Universo — o que equivale a dizer, pelas quais ele foi implantado e forçado a produzir um mundo de luz —, as mesmas palavras são usadas no rítual de implantação de uma criança no útero vazio. As palavras pelas quais Io fez com que a luz brilhasse na escuridão são usadas nos rituais destinados a alegrar um coração triste e desesperado, os velhos fracos, os decrépitos; para lançar a luz aos lugares e coisas secretos, para inspiração na composição de canções e em muitos outros assuntos que levam o*

homem ao desespero nos momentos de guerra adversa. Por tudo isso os rituais incluem as palavras (usadas por Io) para vencer e desfazer a escuridão. Em terceiro lugar, existe ritual preparatório que trata das formações sucessivas dentro do Universo, e da história genealógica, assim como do próprio homem"[53].

Portanto, o mito cosmogônico serve aos polinésios como modelo arquetípico para todas as "Criações", em qualquer plano que possam manifestar-se, seja no biológico, psicológico ou espiritual. Ouvir o recital do nascimento do mundo é tornar-se contemporâneo do ato criativo *par excellence,* a cosmogonia. É bastante significativo que, entre os índios navajos, a principal ocasião para a narração do mito cosmogônico seja em relação às curas. "Todas as cerimônias centralizam-se em torno de um paciente, Hatrali (aquele que é cantado de novo), que pode estar doente ou apenas mal da cabeça, isto é, assustado por um sonho, ou que possa precisar apenas de uma cerimônia, de modo a aprendê-la no curso de sua iniciação ao poder de oficiar com esse canto — pois um curandeiro não pode oficiar uma cerimônia de cura até que a cerimônia lhe tenha sido dada"[54].

Essa mesma cerimônia compreende ainda a execução de complexos desenhos sobre a areia (pinturas na. areia), que simbolizam os diferentes estágios da Criação e a história mítica dos deuses, dos ancestrais, e da humanidade. Os desenhos (que mostram uma estranha semelhança com as mandalas indo-tibetanas) reatualizam, um por um, os acontecimentos que tiveram lugar *in illo* tempore. Ouvindo a recitação do mito cosmogônico (seguida pela recitação dos mitos da origem), e contemplando as pinturas na areia, o paciente é projetado para fora do tempo profano, para a plenitude do tempo primordial: ele volta para a origem do mundo e transforma-se, assim, em uma testemunha da cosmogonia. Muito freqüentemente, o paciente toma um banho no mesmo dia em que começa a recitação do mito, ou a execução das pinturas na areia; de fato, ele também recomeça sua vida, no sentido mais estrito da palavra.

Entre os navajos, assim como acontece entre os polinésios, o mito cosmogônico é seguido da recitação dos mitos de origem, que contêm a história mítica de todos os "princípios": a criação do homem, dos animais, das plantas, a origem das instituições e cultura tradicionais das tribos, e assim por diante. Desse modo, o paciente repassa a história mítica do mundo e da Criação, até o momento em que foi revelada pela primeira vez a narrativa que está sendo contada. Isso tem importância extrema para a compreensão da medicina tradicional e primitiva.

No Oriente primitivo, assim como em todas as tradições médicas "populares", seja na Europa ou em outros lugares, um remédio torna-se eficaz apenas se sua origem for conhecida, e se, conseqüentemente, sua aplicação foi simultânea com o momento mítico de sua descoberta. Por isso é que, em tantas encantações, é contada a história da doença ou do demônio que a causa, enquanto, ao mesmo tempo, é lembrado o momento em que um deus ou santo conseguiu vencê-la. Assim, por exemplo, um encantamento assírio contra a dor de dentes diz que, "depois que Anu fez os céus, os céus fizeram a terra, a terra fez os rios, os rios fizeram os canais, os canais fizeram as lagoas, as lagoas fizeram a Larva". E a Larva vai "chorando" falar com Shamash e Ea, e lhes pede algo para comer, para "destruir". Os deuses lhe oferecem frutas, mas a Larva pede por dentes humanos. "Como vós pedistes isso, ó Larva, que Ea vos destrua com sua poderosa mão!"[55]

O que encontramos aqui não é só uma simples repetição do gesto paradigmático de cura (destruição da Larva por Ea), que garante a eficácia do tratamento, mas também a história mftica da doença, através de cuja recordação o curandeiro projeta o paciente *in illo tempore.*

Os exemplos que aqui damos poderiam ser multiplicados com muita facilidade, mas não é nossa intenção esvaziar os temas que encontramos neste ensaio. Desejamos apenas situá-los, de conformidade com uma perspectiva comum: a necessidade das sociedades arcaicas em regenerar-se periodicamente, por meio da anulação do tempo. Coletivos ou individuais, periódicos ou espontâneos, os rituais de regeneração sempre compreendem, em sua estrutura

e significado, um elemento de regeneração através da repetição de um ato arquetípico, em geral o ato cosmogônico.

O que tem importância capital para nós, nesses sistemas arcaicos, é a abolição do tempo concreto, e daí sua intenção anti-histórica. Essa recusa em preservar a memória do passado, mesmo do passado imediato, parece-nos indicar uma antropologia particular. Referimo-nos à recusa do homem arcaico no sentido de aceitar-se como ser histórico, sua recusa em dar valor à memória e, portanto, aos acontecimentos fora do comum (isto é, eventos que não contam com um modelo arquetípico), que, de fato, constituem a duração concreta. Em uma última análise, o que descobrimos em todos esses rituais e em todas essas atitudes é um desejo no sentido de desvalorizar o tempo. Levados a seu extremo, todos os rituais e padrões de comportamento que vimos até aqui poderiam ser englobados na seguinte afirmativa: "Se não dermos atenção a ele, o tempo não existe; além do mais, sempre que ele se torna perceptível — por causa dos "pecados" do homem, isto é, quando o homem se afasta do arquétipo e cai na duração —, o tempo pode ser anulado"

Basicamente, vista a partir de sua perspectiva apropriada, a vida do homem arcaico (uma vida reduzida à repetição dos atos arquetípicos, ou seja, a categorias e não a eventos, ao incessante ensaio dos mesmos mitos primordiais), muito embora ela aconteça no tempo, não carrega o peso do tempo, não registra a irreversibilidade do tempo; em outras palavras, ignora por completo aquilo que é especialmente característico e decisivo numa consciência do tempo. Assim como o místico, como o homem religioso em geral, os primitivos viviam num presente contínuo. (E é neste sentido que o homem religioso pode ser considerado como "primitivo"; ele repete os gestos de outro e, por meio dessa repetição, sempre vive num presente atemporal.)

O fato de, para os primitivos, a regeneração do tempo ser continuamente efetuada — isto é, também *dentro* do intervalo do "ano" — fica provado pela antiguidade e universalidade de certas crenças relativas à lua. A lua é a primeira das criaturas a morrer, mas também a primeira a reviver. Em outro trabalho[56] mostramos a importância dos mitos lunares na organização das

primeiras teorias coerentes com relação à morte e à ressurreição, à fertilidade e à regeneração, à iniciação, e assim por diante. Aqui, acreditamos ser suficiente lembrar que, se a lua de fato serve para "medir" o tempo[57], se as fases da lua — muito antes do ano solar e de maneira muito mais concreta — revelavam a unidade do tempo (o mês), a lua revela, ao mesmo tempo, o "eterno retorno".

As fases da lua — aparecimento, aumento, diminuição, desaparecimento, seguido de um novo aparecimento depois de três noites de escuridão — desempenharam um papel de imensa importância na elaboração de conceitos cíclicos. Podemos encontrar conceitos análogos, especialmente nos apocalipses e antropogenias arcaicos; o dilúvio ou enchente põe fim a uma humanidade esvaziada e pecadora, e nasce uma nova humanidade regenerada, em geral a partir do "ancestral" mítico, que terá escapado da catástrofe, ou a partir de um animal lunar. Uma análise estratigráfica em relação a esses grupos de mitos, mostra o seu caráter lunar[58].

Isso significa que o ritmo lunar não só revela curtos intervalos (semana, mês), mas também serve como arquétipo para durações mais prolongadas; na verdade, o "nascimento" de uma humanidade, seu crescimento, decrepitude ("desgaste") e desaparecimento assemelham-se ao ciclo lunar. E essa semelhança é importante, não apenas por nos mostrar a estrutura "lunar" da transformação Universal, mas também por causa de suas conseqüências otimistas: porque, do mesmo modo que o desaparecimento da lua nunca é final, em virtude de seguir-se necessariamente de uma nova lua, o desaparecimento do homem tampouco é final; em particular, nem o desaparecimento de toda a humanidade (por causa do dilúvio, da enchente, da submersão de um continente, e assim por diante) jamais é total, pois uma nova humanidade renasce, a partir de um par de sobreviventes.

Essa concepção cíclica do desaparecimento e reaparecimento da humanidade também é preservada nas culturas históricas. No terceiro século a.C., Beroso popularizou a doutrina caldéia do "Grande Ano", numa forma que se espalhou por todo o mundo helênico (de onde passou depois para os romanos e os bizantinos). Segundo essa doutrina, o Universo é eterno, mas sofre uma

destruição periódica, sendo reconstituído a cada Grande Ano (o correspondente número de milênios varia de escola para escola); quando os sete planetas se reunirem em Câncer ("Grande Inverno"), haverá um dilúvio; quando se reunirem em Capricórnio (isto é, no solstício de verão do Grande Ano), todo o Universo será consumido pelo fogo. É bastante provável que esta doutrina de periódicas conflagrações universais também fosse defendida por Heráclito (por exemplo, Fragmento 26B = 66D).

De qualquer modo, ela domina o pensamento de Zeno e toda a cosmologia estóica. O mito da combustão universal *(ekpyrosis)* esteve muito em moda em todo o mundo romano-oriental, desde o primeiro século a.C., até o terceiro século de nossa era; sucessivamente, encontrou lugar num considerável número de sistemas gnósticos, derivados do sincretismo greco-iraniano-judaico. Idéias semelhantes (sem dúvida alguma influenciadas pela Babilônia — pelo menos em suas fórmulas astronômicas) podem ser encontradas na Índia e no Irã, assim como entre os maias da península de Iucatã e os astecas do México. Vamos ter de voltar a essas questões; mas já nos vemos em posição de enfatizar aquilo que mencionamos acima, quanto ao caráter otimista dessas idéias.

De fato, esse otimismo pode ser reduzido a uma consciência da normalidade da catástrofe cíclica, à certeza de que tem um significado, e, acima de tudo, de que nunca é final.

Na "perspectiva lunar", a morte do indivíduo e a morte *periódica* da humanidade são necessárias, assim como são necessários os três dias de escuridão que precedem o "renascimento" da lua. A morte do indivíduo e a morte da humanidade são também necessárias para sua regeneração. Seja qual for a forma, pelo simples fato de existir como tal e de permanecer, ela necessariamente perde o vigor e se torna desgastada. Para recuperar o vigor, precisa ser reabsorvida pelo âmbito disforme, ainda que seja só por um instante; precisa ser restaurada à unidade primordial de onde teve origem; em outras palavras, deve retornar ao "caos" (no plano cósmico), à "orgia" (no plano social), à "escuridão" (para a semente), à "água" (batismo, no plano humano; Atlântida, no plano da história, e assim por diante).

Devemos observar que o fato que predomina em todas essas concepções lunares cósmico-mitológicas é a repetição cíclica daquilo que existiu antes, ou seja, o eterno retorno. Aqui, encontramos de novo o motivo da repetição de um gesto arquetípico, projetado sobre todos os planos — cósmico, biológico, histórico, humano. Mas também descobrimos a estrutura cíclica do tempo, que é regenerado a cada novo "nascimento", em qualquer desses planos. Esse eterno retorno revela uma ontologia não contaminada pelo tempo e pela transformação. Do mesmo modo como faziam os gregos, em sua mitologia do eterno retorno, procurando satisfazer sua sede metafísica pelo "ôntico" e o estático (porque, a partir do ponto de vista do infinito, a transformação das coisas que revertem perpetuamente ao mesmo estado é, como resultado, anulada de modo implícito, jamais sendo possível afirmar que "o mundo está parado")[59], também faziam os primitivos, conferindo ao tempo uma direção cíclica, anulando assim sua irreversibilidade. Tudo começa de novo, no princípio, a cada instante. O passado nada mais é do que uma prefiguração do futuro. Nenhum acontecimento é irreversível, e nenhuma transformação é final. Num certo sentido, é até possível dizer que nada de novo acontece no mundo, pois tudo não passa de uma repetição dos mesmos arquétipos primordiais; esta repetição, ao atualizar o momento mítico em que o gesto arquetípico foi revelado, mantém constantemente o mundo no mesmo instante inaugural do princípio. O tempo só torna possível o aparecimento e a existência das coisas. Não exerce uma influência final sobre sua existência, já que, ele próprio, passa por uma constante regeneração.

Hegel afirmava que, na natureza, as coisas se repetem para sempre, e que "nada há de novo debaixo do sol". Tudo o que demonstramos até aqui confirma a existência de uma idéia semelhante no homem das sociedades arcaicas: para ele, as coisas se repetem de maneira infinita, e nada de novo acontece debaixo do sol. Mas essa repetição tem um significado, como já vimos no capítulo anterior: só ela confere a realidade aos acontecimentos; os fatos se repetem porque imitam um arquétipo — o evento exemplar. Além do mais, apesar dessa repetição, o tempo fica suspenso, ou pelo menos tem sua virulência reduzida. Mas a observação de Hegel tem um grande significado por

outro motivo: Hegel esforça-se no sentido de estabelecer uma filosofia da história na qual o acontecimento histórico, apesar de ser irreversível e autônomo, nunca pode ser colocado numa dialética que permanece aberta. Para Hegel, a história é "livre" e sempre "nova", nunca se repete; no entanto, conforma-se com os planos da providência; daí, ela tem um modelo (ideal, mas mesmo assim um modelo) na dialética do próprio espírito. Em oposição a essa história que não se repete, Hegel coloca a natureza, na qual as coisas são reproduzidas *ad infinitum.* Mas já vimos que, durante um considerável período, a humanidade opôs-se à história, por todos os meios possíveis e imagináveis. Por acaso poderíamos concluir de tudo isso que, durante esse período, a humanidade ainda estivesse dentro da natureza, que ela ainda não se havia separado da natureza? "Só os animais são de fato inocentes", escreveu Hegel no começo de suas *Lectures on the Philosophy of History.* Os primitivos não se consideravam sempre inocentes, mas tentavam retornar à condição da inocência, confessando periodicamente os seus pecados. Será que podemos ver, nessa tendência para a purificação, uma nostalgia pelo paraíso perdido do animalismo? Ou será que, por causa do desejo do homem primitivo em não ter "memória", em não registrar o tempo, em contentar-se com a mera tolerância em relação ao tempo como uma simples dimensão de sua existência, mas sem "interiorizá-lo", sem transformá-lo em consciência, será que deveríamos ver aí a sua sede pelo "ôntico", sua vontade de ser, de *ser* do mesmo modo que os seres arquetípicos, cujos gestos ele repete o tempo todo?

O problema é da maior importância, e claro que não esperamos poder discuti-lo em poucas linhas. Mas temos razões para acreditar que, entre os povos primitivos, a nostalgia pelo paraíso perdido exclui qualquer desejo de restaurar o "paraíso do animalismo". Tudo o que sabemos sobre a memória mítica do "paraíso" nos confronta, pelo contrário, com a imagem de uma humanidade ideal, desfrutando de uma beatitude e plenitude espiritual jamais realizável na presente condição do "homem caído". Na verdade, os mitos de muitos povos aludem a uma época distante, na qual os homens não conheciam a morte nem a luta ou o sofrimento, e tinham um estoque abundante de alimento, bastando estender a mão e apanhá-lo. *In illo tempore,* os deuses desciam à Terra

e se misturavam aos homens; por sua vez, os homens podiam subir com toda facilidade aos céus. Como resultado de uma falha ritual, as comunicações entre o céu e a Terra foram interrompidas, e os deuses retiraram-se para o ponto mais alto dos céus. Desde então, os homens têm de trabalhar por seu alimento, e deixaram de ser imortais.

Assim, é mais provável que o desejo sentido pelo homem das sociedades tradicionais, no sentido de recusar a história, e de confinar-se a uma infinita repetição dos arquétipos, esteja nos dando o testemunho de sua sede pelo real, e seu terror pela "perda" de si mesmo, deixando-se dominar pela falta de significado da existência profana.

Pouco importa se as fórmulas e imagens através das quais o homem primitivo expressa a "realidade" pareçam infantis e até mesmo absurdas para nós. É o profundo significado do comportamento primitivo que consideramos revelador; esse comportamento é governado pela crença numa realidade absoluta, oposta ao mundo profano das "irrealidades"; em última análise, este último não constitui um "mundo", propriamente falando: ele é o "irreal" *par excellence,* aquele que não foi criado, o não existente: o vazio.

Assim, consideramos justo falar de uma ontologia arcaica, e é apenas ao levar em consideração essa ontologia que seremos capazes de entender e de não desprezar com zombarias mesmo o mais extravagante comportamento de parte do mundo primitivo; na verdade, esse comportamento corresponde a um esforço desesperado no sentido de não perder contato com o *ser.*

NOTAS

1. Martin P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning* (Acta Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, I, Lund, 1920), p. 270.

2. Cf. F. Rock, "Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung", *Wiener*

Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, I (1930), 253-288.

3. Cf. F. Jean, *La Religion sumérienne* (Paris, 1931), p. 168; Henri Frankfort, "Gods and Myths in Sargonid Seals", Iraq (Londres), I (1934), pp. 21 ss.

4. O mesmo acontecia entre os hititas, onde o combate exemplar entre Tesup, o deus do furacão, e a serpente Illuyankas era recitado e reatualizado dentro do quadro do festival do Ano Novo. Cf. Albrecht Götze, *Kleinasien* (Leipzig, 1933), p. 130; Giuseppe Furlani, *La Religione degli Hittiti* (Bolonha, 1936), p. 89.

5. O motivo da criação através do corpo de um ser primordial ocorre em outras culturas: na China, na Índia e no Irã, e entre as tribos germânicas.

6. René Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (Paris, 1939), p. 99; Götze, pp. 130 ss.; Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943), pp. 11, 101. Também encontramos sinais de um combate ritual em Jerusalém; vide, p. 60. Um combate semelhante teve lugar no hipódromo, em Constantinopla, até os últimos séculos do império bizantino; Joannes Malalas fala a respeito em sua *Chronographia* (Bonn, 1931, pp. 173-176), e Benjamin de Tudela também o mencíona; vide Raphael Patai, *Man and Temple* (Londres, 1947), pp. 77 ss.

7. Material documentário, interpretação e bibliografia em Heinrich Zimmern, "Zum babylonische Neujahrsfest", *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsichen Gesellschaft der Wissenschaften* (Leipzig), *Phil. -hist. Klasse,* LVIII (1906); LXX (1918); S. A. Pallis, *The Babylonian Akitu Festival* (Copenhague, 1926); vide também as críticas de H. S. Nyberg no *Monde Oriental* (Uppsala), XXIII (1929); 204-211; Raffaele Pettazzoni, "Der babylonische Ritus des Akitu und das Gedicht der Weltschöpfung", *Eranos-Jahrbuch,* XIX (Zurique, 1950), pp. 403-430. Sobre o Zagmuk e a Saturnal babilônica, cf. Sir James George Frazer, *The Scapegoat* (Parte VI da obra *The Golden Bough,* Londres, 1907-1915), pp. 356 ss.; Labat, pp. 95 ss.; uma tentativa apressada de ver no cerimonial babilônico a fonte de todos os demais festivais semelhantes, encontrados

na bacia do Mediterrâneo, na Ásia, na Europa do norte e central, em Waldemar Linngman, *Traditionswanderungen, Euphrat-Rhein,* I-II (Helsinque, 1937-1938), pp. 290 ss., e passim. Cf. também S. H. Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual* (Londres, 1938), pp. 57 ss. Sobre o mesmo ritual de Ano Novo no Tibete, vide Robert Bleichsteiner, *L'Église jaune* (trad. para o francês, Paris, 1937), pp. 231 ss.

8. Mas cf. também Efraim Briem, *Les Sociétés secrètes des mystères* (trad. do sueco, por E. Guerre, Paris, 1941), p. 131.

9. A. J. Wensinck, "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology", *Acta Orientalia* (Lund), I (1923), pp. 158-199.

10. *Ibid. ,* p. 168. Vide outros textos em Patai, pp. 68 ss.

11. *Rosh Hashana,* I, 2; Wensinck, p. 163; Patai, pp. 24 ss. O rabino Ishmael e o rabino Akiba concordam neste ponto: que a Festa dos Tabernáculos é o momento em que a quantidade de chuvas para o ano seguinte é decidida no céu; cf. Patai, p. 41.

12. *Hymns of Epiphany,* VIII, 16; Wensinck, p. 169.

13. Cf. A. R. Johnson, "The Rôle of the King in the Jerusalem Cultus", em *The Labyrinth,* ed. S. H. Hooke (Londres, 1935), pp. 79 ss. Vide ainda Patai, pp. 73 ss.

14. Vide as referências do Talmude aos excessos orgíacos em Raffaele Pettazzoni, *La confessione dei peccati,* II (Bolonha, 1935), p. 229. O mesmo estado de coisas em Hierápolis; cf. Lucian, *De Dea Syra,* 20; Patai, pp. 71 ss.

15. *Op. cit. ,* p. 171.

16. Ephraem Syrus, I, 1.

17. James Darmesteter, *Le Zend-Avesta,* II (Paris, 1892), p. 640, nota 138.

18. *Cosmography,* citado por Arthur Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens,* II (Estocolmo, 1917), P. 147.

19. *Ta'anit,* fol. 2a; Wensinck, p. 173.

20. E. S. Drower (E. S. Stevens), *The Mandaeans of Iraq and Iran* (Oxford, 1937), p. 86; H. Lassy, *Muharram Mysteries* (Helsinque, 1916), pp. 219, 223. Cf. Sir James George Frazer, *Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion* (3 ed., Londres, 1914), pp. 252 ss.; e, mais recentemente, Liungman, I., pp. 103 ss., que procura mostrar que esse costume deriva de rituais de celebrações a Osíris.

21. Vide os textos coletados por Josef Marquart, "The Nawrôz, Its History and Its Significance", *Journal of the Cama Oriental Institute* (Bombaim), XXXI (1937), 1-51, em especial pp. 16 ss. O texto original em alemão desse artigo foi publicado em *Dr. Modi Memorial Volume: Papers on Indo-Iranian and Other Subjects* (Bombaim, 1930), pp. 709-765.

22. Muhammad ibn Ahmad al-Biruni, *The Chronology of Ancient Nations* (trad. por C. Edward Sachau, Londres, 1879), p. 199.

23. Christensen, II, p. 148.

24. al-Biruni, p. 201; Qazwíní, trad. por Christensen, II,p. 148.

25. al-Biruni, p. 200.

26. Ibid., pp. 202-203.

27. Ibid., p. 202. Sobre as cerimônias de Nawrôz no século XIX, vide Jakob Eduard Polak, *Persien. Das Land und seine Bewohner, I* (Leipzig, 1865), pp. 367 ss. Idéias semelhantes são encontradas entre os judeus; já no período talmúdico, as seguintes palavras eram ditas na oração do Ano Novo: "Este dia marca o começo das obras do ano, uma recordação do primeiro dia" *(Rosh Hashshana,* 27a; citado por Patai, p. 69).

28. Cf. Drower, p. 87; Giuseppe Furlani, *Retigione dei Yezedi* (Bolonha, 1930), pp. 59 ss.

29. Cf. Frazer, *The Scapegoat,* pp. 215 ss.; Georges Dumézil, *Le Problème des centaures* (Paris, 1929), pp. 39 ss.; Émile Nourry (P. Saintyves, pseud.), *L'Astrotogie poputaire* (Paris, 1937), pp. 61 ss. Vide também Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (Paris, 1934), p. 107.

30. al-Biruni, p. 208.

31. Textos comentados por Franz Cumont, "La Fin du monde selou les mages occidentaux", *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris), jan-junho, 1931, pp. 76 ss. Cf. também Wilhelm Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche* (Göttingen, 1895), pp. 129 ss.

32. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde des Germanen,* I (Frankfurt-amMain, 1934); Liungman, II, pp. 426 ss. e passim.; Otto Huth, *Janus* (Bonn, 1932); Johannes Hertel, *Das indogermanische Neujahrsopfer in Veda* (Leipzig, 1938).

33. Höfner, *op. cit.* Alexander Slawik, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", *Wiener Beiträge zur Kutturgeschichte und Linguistik* (Salzburgo e Leipzig), IV (1936), 675-764. No primitivo Oriente Próximo, havia uma crença semelhante de que os mortos retornavam à Terra por ocasião das festividades sazonais; cf. T. H. Gaster, *Thespis; Rituat, Myth and Drama in the Ancient Near East* (Nova York, 1950), pp. 28 ss.

34. Émile Nourry (P. Saintyves, pseud.), *Essais de fotktore biblique* (Paris, 1923), pp. 30 ss.; Hertel, p. 52; Dumézil, *Le Probtème des centaures,* p. 146; Huth, p. 146; Marcel Granet, *Danses et tégendes de ta Chine ancienne,* III (Paris, 1926), p. 155; Luigi Vannicelli, *La retigione dei Loto* (Milão, 1944), p. 80; Liungman, pp. 473 ss.

35. Cf. Dumézil, pp. 148 ss. e passim. Entre os índios hopi, as iniciações sempre tinham lugar no Ano Novo; cf. Lewis Spence na obra de Hastings

Encyctopaedia of Religion and Ethics, III, p. 67.

36. Claro que o papel da orgia, nas sociedades agrícolas, é bem mais complexo. Os excessos sexuais exerciam uma influência mágica sobre a safra seguinte. Mas sempre é possível observar nela a tendência para uma fusão violenta de todas as formas, em outras palavras, para a reatualização do caos da pré-Criação. Vide o capítulo sobre os cultos da fertilidade, em nossa obra *Patterns in Comparative Religion* (Trad. para o inglês, Londres e Nova York, 1958), pp. 331 ss.

37. Slawik, op. cit.

38. Ibid., p. 762.

39. "Kulturischen in Altjapan", tradução para o alemão (ainda não publicada) dos manuscritos originais do Dr. Masao Oka, em idioma japonês.

40. Slawik, pp. 679 ss.

41. P. E. Goddard, *Life and Culture of the Hupa* (Publicações da Universidade da Califórnia sobre Arqueologia e Etnologia americana, Berkeley, 1903, I, N? 1), pp. 82 ss.; A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of Catifornia* (Washington, 1925), pp. 53 ss.; A. L. Kroeber e E. W. Gifford, *Wortd Renewal, a Cult System of Native Northwest California* (Anthropological Records, XIII, N? 1, Universidade da Califórnia, 1949), pp. 1 ss., 105 ss. Em outras partes da América, o dilúvio é comemorado todos os anos; isto é, existe uma *reatualizaçäo* da grande catástrofe que pôs fim à humanidade, exceto pelo ancestral mítico; cf. Sir James George Frazer, *Folklore in the Old Testament I* (Londres, 1918), pp. 293 ss. Sobre o mito da destruição e periódica recriação do mundo nas culturas arcaicas, vide F. R. Lehmann, "Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker", *Zeitschrift für Ethnotogie* (Berlim), LXXI (1939).

42. Cf. nossa obra *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (trad. para o inglês, Nova York e Londres, 1964), pp. 320 ss.

43. *Comentarii ta tegenda Mesterutui Manote* (Bucareste, 1943); vide também o capítulo anterior.

44. *Antiquities of the Jews, III, 7,* 7.

45. Trad. Jyulius Eggeling, em *The Sacred Books of the East,* XLIII (Oxford, 1897), p. 361.

46. Trad. ibid., p. 356.

47. Trad., p. 386.

48. Trad., pp. 29-30.

49. Trad., XLI, (Oxford, 1894), pp. 293, 152. Paul Mus, *Barabudur,* I (Hanoi, 1935), pp. 384 ss.; sobre o "tempo construído", II, pp. 733-789.

50. A. M. Hocart, *Kingship* (Londres, 1927), pp. 189-190.

51. Cf. nossa obra *Comentarii ta tegenda Mesterutui Manote,* em especial pp. 56 ss.

52. Wilhelm Kippers, *Die Bhil in Zentratindien* (Horn, 1948), pp. 241 ss.

53. E. S. C. Handy, *Potynesian Religion* (Honolulu, 1927), pp. 10-11.

54. Hasteen Klah, *Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence* (Mary C. Wheelwright, reg. Navajo Religion Series, I, Museum of Navajo Ceremonial Arte, Santa Fé, 1942), p. 19. Cf. também pp. 25 ss., 32 ss.

55. Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts* (Londres, 1923), p. 59.

56. *Patterns in Comparative Retigion,* pp. 154 ss.

57. Nas línguas indo-européias, a maior parte das palavras que dão nomes aos meses e à lua deriva da raiz *me-,* que, em latim, além de *mensis,* produzia *metior,* "medir"

58. Cf. nossa obra *Patterns,* cap. IV.

59. Vide a excelente exposição de Henri-Charles Puech, "*Gnosis and Time*", em *Man and Time* (Nova York e Londres, 1957), em especial pp. 40-41: "Dominados por um ideal de inteligibilidade, que encontra autêntica e total existência apenas naquilo que existe em si mesmo e permanece idêntico consigo mesmo, no eterno e imutável, os gregos consideravam o movimento e a mudança como graus inferiores da realidade, na qual, quando muito, a identidade pode ser apreendida na forma da permanência e perpetuidade, resultando na repetição. O movimento circular, que garante a sobrevivência das mesmas coisas através de sua repetição, provocada por seu retorno contínuo, é a perfeita e mais imediata expressão (daí aquilo que está mais perto do divino) da imobilidade absoluta no ponto mais alto da hierarquia. Segundo a famosa definição platônica, o tempo, que é determinado e medido pela revolução das esferas celestiais, é a imagem móvel da eternidade imóvel, que ele imita por meio de seu movimento num círculo. Conseqüentemente, tanto o processo cósmico total como o tempo de nosso mundo de geração e apodrecimento desenvolvem-se num círculo, ou de acordo com uma sucessão infinita de ciclos, no decurso da qual a mesma realidade é produzida, desfeita e refeita, de conformidade com uma lei imutável e com alternâncias determinadas. A mesma soma está sendo preservada; nada é criado e nada perdido; além do mais, certos pensadores de muita antiguidade — pitagoristas, estóicos, platônicos — chegaram ao ponto de afirmar que, dentro de cada um desses ciclos do tempo, desses aiones, dessa *aeva,* repetem-se as mesmas situações que já ocorreram nos ciclos precedentes, e que ocorrerão nos ciclos subseqüentes — e assim por diante, *ad infinitum.* Nenhum acontecimento é único, nada acontece apenas uma vez (por exemplo, a condenação de Sócrates); todo episódio já aconteceu, é repetido, e será reprisado de modo perpétuo; os mesmos indivíduos apareceram, aparecem e continuarão aparecendo, a cada giro do círculo. O tempo cósmico é uma repetição e *anakuklosis,* o eterno retorno.

3 - INFORTÚNIO E HISTÓRIA

Normalidade do sofrimento

Com este capítulo, esperamos abordar a vida humana e a existência histórica a partir de um novo ponto de vista. Como já tivemos oportunidade de demonstrar, o homem antigo usava de todos os meios que tinha a seu alcance, procurando assim colocar-se em oposição à história, vista como uma sucessão de acontecimentos que eram irreversíveis, imprevisíveis e carregados de enorme valor. Ele se recusava a aceitá-la e a lhe dar valor como tal, como *história* — embora sem mostrar-se sempre capaz de exorcizá-la; por exemplo, ele não dispunha de meios que lhe permitissem combater as catástrofes cósmicas, os desastres militares, as injustiças sociais montadas com a própria estrutura da sociedade, os infortúnios pessoais, e assim por diante. Portanto, seria interessante aprender como essa "história" era tolerada pelo homem antigo; isto é, como ele suportava as calamidades, os desastres e os "sofrimentos" que entravam na vida de cada indivíduo e de cada coletividade.

Qual seria o significado da vida para um homem que pertence a uma cultura tradicional? Acima de tudo, significa viver de acordo com modelos extra-humanos, de conformidade com determinados arquétipos. Assim, significa viver no coração do *real,* já que — conforme o primeiro capítulo enfatiza — nada existe de verdadeiramente real, a não ser os arquétipos. Viver em conformidade com os arquétipos significava respeitar a "lei", pois a lei era apenas uma hierofania primordial, a revelação *in illo tempore* das normas da existência, feita por uma divindade ou um ser místico. E se, por meio da repetição de gestos paradigmáticos e através de cerimônias periódicas o homem antigo conseguia, como já vimos, anular o tempo, ainda assim ele vivia em harmonia com os ritmos

cósmicos. Podemos até dizer que ele entrava nesses ritmos (basta que lembremos como a noite e o dia são "reais" para ele, assim como as estações, os ciclos da lua, os solstícios).

No quadro de uma tal existência, qual seria o significado do sofrimento e da dor? Certamente não era uma experiência insignificante que o homem só podia "tolerar", já que seria inevitável, do mesmo modo que ele tolerava, por exemplo, os rigores do clima. Fosse qual fosse a sua natureza e sua causa aparente, o sofrimento tinha um significado; embora nem sempre, o sofrimento correspondia a um protótipo, pelo menos a uma ordem cujo valor não era contestado. Já se disse que uma das características superiores do cristianismo, em comparação com a antiga ética do Mediterrâneo, era o fato de dar valor ao sofrimento: transformar a dor, de uma condição negativa, em uma experiência dotada de conteúdo espiritual positivo. Esta afirmativa é válida enquanto se refere à atribuição de valor ao sofrimento, e mesmo à procura da dor, por suas qualidades salutares. Mas, embora a humanidade pré-cristã não procurasse o sofrimento, nem lhe desse valor como instrumento de purificação e de elevação espiritual (com algumas raras exceções), ele jamais foi considerado destituído de significado. Claro que, aqui, nós nos referimos ao sofrimento como acontecimento, como um fato histórico, ao sofrimento provocado por uma catástrofe cósmica (seca, inundação, tempestade), por uma invasão (incêndios, escravidão, humilhação), por injustiças sociais, e assim por diante.

Se era possível tolerar esses sofrimentos, é precisamente porque eles não pareciam ser gratuitos, nem arbitrários. Seria supérfluo citar exemplos; eles podem ser encontrados em toda parte. O homem primitivo que vê seus campos destruídos pela seca, seu gado dizimado pelas doenças, seu filho doente, ele próprio atacado pela febre ou muitas vezes sem sorte alguma na caça, sabe muito bem que nenhuma dessas contingências se deve à casualidade, mas sim a certas influências mágicas ou demoníacas, contra as quais o sacerdote ou o feiticeiro dispõe de algumas armas. Assim, ele faz a mesma coisa que toda a comunidade faz, em caso de uma catástrofe: recorre ao feiticeiro para livrar-se de um efeito mágico, ou ao sacerdote para obter os favores dos deuses. Se a intervenção do feiticeiro ou do sacerdote não dá resultado, as partes

interessadas recordam-se da existência do Ser Supremo, que é quase esquecido em outros momentos, e oram a ele, oferecendo-lhe sacrifícios:

- Vós que estais acima, não tomeis o meu filho; ele é jovem demais — oram os nômades selk'nam, da Terra do Fogo.

- Ó, Tsuni-Goam! — gritam os hotentotes — Só vós sabeis que eu não tenho culpa!

Durante as tempestades, os pigmeus semangs cortam seus bezerros com facas de bambu e espalham gotas de sangue em todas as direções, gritando:

- Ta Pedn! Eu não fiquei endurecido, mas pago por minhas faltas! Aceitai minha dívida, que eu a pagarei!"[1]

De passagem, devemos enfatizar um ponto que desenvolvemos em detalhe em nossa obra *Patterns in Comparative Religion:* nos cultos dos chamados povos primitivos, os seres supremos celestiais intervêm apenas como último recurso, quando se considera fracassada toda tentativa de contato com os deuses, demônios e feiticeiros, com a finalidade de acabar com um sofrimento (seca, chuvas em excesso, calamidade, doenças, etc.). Nessas ocasiões, os pigmeus semangs confessam os pecados dos quais se consideram culpados, um costume que podemos encontrar de maneira esporádica entre outros povos, sempre como seqüência ao último recurso, visando escapar do sofrimento.

Por outro lado, cada momento do tratamento mágico-religioso do sofrimento precisa ilustrar de maneira bastante clara o seu significado: o sofrimento procede da ação mágica de um inimigo, da quebra de um tabu, da entrada numa zona proibida, da ira de um deus, ou — quando todas as outras hipóteses forem insuficientes — do desejo ou da ira do Ser Supremo. Os primitivos — e não só os primitivos, como vamos ver logo adiante — não conseguem conceber o sofrimento não provocado[2]; ele surge de uma falta pessoal (se eles estiverem convencidos de que se trata de falta religiosa), ou da maldade de um vizinho (nos casos em que o feiticeiro descobre que se acha envolvida a ação mágica); mas no fundo sempre se manifesta uma falta, ou,

quando menos, uma causa, reconhecida na vontade do esquecido Supremo Deus, a quem o homem acaba se vendo forçado a recorrer. Em cada caso, o sofrimento torna-se inteligível, e, portanto, tolerável. Contra esse sofrimento, os primitivos lutam com todos os recursos mágico-religiosos de que dispõem — mas o toleram moralmente porque *ele não é absurdo.* O momento crítico do sofrimento está no seu aparecimento; o sofrimento só é perturbador enquanto sua causa permanecer desconhecida. Assim que o feiticeiro ou o sacerdote descobre o que está fazendo com que as crianças ou os animais morram, que a seca continue, a chuva aumente, a caça desapareça, o sofrimento começa a se tornar tolerável; adquire um significado e uma causa, podendo assim ser encaixado dentro de um sistema e explicado.

O que acabamos de dizer em relação aos povos primitivos aplica-se, em grande parte, ao homem das culturas antigas. Naturalmente, os motivos que produzem uma justificativa para o sofrimento e a dor variam de povo para povo, mas a justificativa é encontrada em toda parte. Em geral, pode-se afirmar que o sofrimento é considerado como a conseqüência de um desvio em relação às "normas". É desnecessário dizer que essas normas variam de povo para povo, e de civilização para civilização. Mas, o que é importante para nós aqui é que, em parte alguma — dentro do quadro das antigas civilizações —, o sofrimento e a dor são vistos como "cegos" e sem significado.

Assim, os indianos elaboraram ainda muito cedo uma concepção de causalidade universal, o conceito do carma, que dá razão para os acontecimentos e os sofrimentos da vida do indivíduo e, ao mesmo tempo, explica a necessidade das transmigrações. À luz da lei do carma, os sofrimentos não apenas encontram um significado, mas ainda adquirem um valor positivo. Os sofrimentos da vida atual de uma pessoa não são apenas merecidos — já que, na verdade, eles representam o efeito fatal de crimes e faltas cometidos em vidas anteriores —, mas também são considerados bem-vindos, pois só assim é possível absorver e liquidar uma parte do débito com o carma, que se abate sobre o indivíduo e determina o ciclo de suas existências futuras. Segundo a concepção indiana, todo homem nasce com uma dívida, mas tem toda a liberdade para contrair novos empréstimos. Sua existência forma uma longa

série de pagamentos e empréstimos, cuja contabilidade nem sempre é óbvia. Um homem não totalmente destituído de inteligência pode tolerar com serenidade os sofrimentos, as dores e os golpes que o atingem, e as injustiças de que é objeto, porque cada um deles resolve uma equação do carma, que permanecia sem solução nas existências anteriores. Naturalmente, a especulação indiana logo procurou e encontrou meios através dos quais o homem pode libertar-se dessa cadeia ininterrupta de causa-efeito-causa, e assim por diante, determinada pela lei do carma. Mas essas soluções nada fazem para invalidar o significado do sofrimento; pelo contrário, elas o reforçam. Do mesmo modo que a ioga, o budismo parte do princípio de que toda a existência é dor, e oferece a possibilidade de um meio concreto e final para escapar dessa ininterrupta sucessão de sofrimentos, à qual, em última análise, toda vida humana se reduz. Mas o budismo, como a ioga, e de fato como qualquer outro método indiano de obter a libertação, em momento algum lança dúvidas sobre a "normalidade" da dor. Quanto ao Vedãnta, para ele o sofrimento é "ilusório" apenas enquanto todo o Universo é ilusório; nem a experiência humana do sofrimento nem o Universo podem ser considerados como realidades, no sentido ontológico da palavra. Com a exceção constituída pelas escolas materialistas Lokãyata e Chãrvãka — para as quais não existe "Deus" nem a "alma", e que consideram evitar a dor e procurar o prazer como o único fim racional a que o homem pode dedicar-se —, toda a índia tem atribuído ao sofrimento, seja qual for sua natureza (cósmica, psicológica ou histórica), um significado e uma função claramente definidos. O carma garante que tudo que acontece no mundo ocorre de conformidade com a imutável lei de causa e efeito.

Embora o mundo antigo não nos apresente em parte alguma uma fórmula tão explícita como a do carma para explicar a normalidade do sofrimento, em todo lugar encontramos nela uma tendência igual, no sentido de dar ao sofrimento e aos acontecimentos históricos um "significado normal".Está fora de nosso alcance tratar aqui de todas as expressões dessa tendência. Em quase toda parte nos deparamos com o antigo conceito (predominante entre os povos primitivos) segundo o qual o sofrimento deve ser imputado à vontade

divina, seja por intervenção direta para produzi-lo, ou permitindo que outras forças, demoníacas ou divinas, o provoquem. A destruição de uma safra, a seca, o saque de uma cidade pelo inimigo, a perda da liberdade ou da vida, qualquer calamidade (epidemias, terremotos, e assim por diante) — da existe que, de uma forma ou de outra, não encontre sua explicação e justificação no âmbito transcendental, na economia divina. Se o deus da cidade conquistada era menos poderoso do que o deus do exército vencedor; se uma falta ritual, de parte de toda a comunidade ou apenas de uma única família, foi cometida com respeito a uma divindade ou outra; se o problema se deve a encantos, demônios, negligência, ou curas — o sofrimento individual ou coletivo sempre tem sua explicação. E, conseqüentemente, ela é, e *pode ser,* tolerável.

Mas isso não é tudo. Na área do Mediterrâneo e da Mesopotâmia, os sofrimentos do homem eram em princípio vinculados aos de um deus. Essa vinculação fazia com que os sofrimentos adquirissem o caráter de arquétipo, passando a ter realidade e normalidade. O antiqüíssimo mito do sofrimento, da morte e da ressurreição de Tammuz tem réplicas e imitações em quase todo o mundo paleo-oriental, e os sinais de seu cenário foram preservados até mesmo no gnosticismo pós-cristão. Este ensaio não é lugar para entrarmos nas origens cosmológico-agrícolas e na estrutura escatológica de Tammuz. Devemos nos confinar a um lembrete de que os sofrimentos e a ressurreição de Tammuz também proporcionaram um modelo para os sofrimentos de outras divindades (Mar-duque, por exemplo), e, sem dúvida alguma, eram imitados (e portanto repetidos) todos os anos pelo rei. As lamentações e explosões de alegria popular, que comemoravam os sofrimentos, a morte e a ressurreição de Tammuz, ou de qualquer outra divindade cósmico-agrária, produziam, na consciência oriental, uma repercussão cuja profundidade tem sido bastante menosprezada. Porque não se tratava apenas de uma questão de pressentimento da ressurreição que se segue à morte, mas também, e principalmente, do poder de consolação dos sofrimentos de Tammuz para cada indivíduo. Qualquer sofrimento podia ser tolerado, se o drama de Tammuz fosse lembrado.

Afinal, esse drama mítico recordava os homens de que o sofrimento nunca é final; que a morte sempre se faz seguir da ressurreição; que cada

derrota é anulada e sobreposta pela vitória final. É óbvia a analogia entre esses mitos e o drama lunar, delineado no capítulo anterior. O que desejamos deixar bem claro, neste ponto, é que Tammuz, ou qualquer outra variação do mesmo arquétipo, justifica — em outras palavras, torna tolerável — os sofrimentos dos "justos". O deus, assim como, muitas vezes, o "justo", o "inocente" — sofreu sem ser culpado. Ele foi humilhado, açoitado até suas feridas verterem sangue, aprisionado num "poço", ou seja, no inferno. Foi aqui que a Grande Deusa (ou, nas versões gnósticas posteriores, um "mensageiro") o visitou, para encorajá-lo e revivê-lo. Esse mito consolador dos sofrimentos do deus demorou muito para apagar-se da consciência dos povos orientais. O professor Widengren, por exemplo, acredita que ele se encontre entre os protótipos dos maniqueus e dos mandaeans[3], muito embora, naturalmente, com as inevitáveis mudanças e novos valores adquiridos durante o período do sincretismo grecooriental. De qualquer maneira, um fato nos chama a atenção: esses cenários mitológicos apresentam uma estrutura extremamente arcaica, que deriva — se não do ponto de vista "histórico", pelo menos do morfológico — dos mitos lunares, de cuja antiguidade não temos razão alguma para duvidar. Já observamos que os mitos lunares permitiam uma visão otimista da vida em geral; tudo acontece de maneira cíclica, a morte é inevitavelmente seguida da ressurreição, o cataclismo, por uma nova Criação. O mito paradigmático de Tammuz (também extensivo a outras divindades mesopotâmicas) nos oferece uma nova ratificação desse mesmo otimismo: não é apenas a morte do indivíduo que é "salva"; o mesmo se aplica a seus sofrimentos. Pelo menos os ecos gnósticos, mandaeans e maniqueus do mito de Tammuz sugerem isso. Para essas seitas, o homem como tal deve enfrentar a mesma sorte que se abateu sobre Tammuz; caído no poço, escravo do Príncipe das Trevas, o homem é despertado por um mensageiro que lhe traz as boas notícias de uma iminente salvação, de sua "libertação". Muito embora não disponhamos de documentos que nos permitiriam tornar as mesmas conclusões extensivas a Tammuz, vemo-nos inclinados a acreditar que seu drama não era considerado estranho ao drama humano. Daí o grande sucesso popular dos rituais vinculados às chamadas divindades da vegetação.

A história vista como teofania

Entre os hebreus, cada nova calamidade histórica era considerada como uma punição aplicada por Yahveh, irado por causa da orgia de pecado, à qual se tinha entregue o povo escolhido. Nenhum desastre militar parecia absurdo, nenhum sofrimento era em vão, porque, por trás do "acontecimento", era sempre possível discernir a vontade de Yahveh. E mais ainda: essas catástrofes eram, podemos dizer, necessárias, eram previstas por Deus, de modo que o povo judeu não contrariasse seu verdadeiro destino, pondo de lado a herança religiosa deixada por Moisés. De fato, toda vez que a história lhes dava uma oportunidade, toda vez que desfrutavam de um período de comparativa paz e prosperidade econômica, os hebreus afastavam-se de Yahveh e se aproximavam dos baals e das astartes de seus vizinhos. Apenas as catástrofes históricas os levavam de volta ao caminho correto, forçando-os a olhar de novo para o verdadeiro Deus. Então, "eles clamaram a Yahveh: 'Pecamos', disseram eles, 'porque abandonamos a Yahveh e servimos os baals e as astartes. Agora, livra-nos da mão dos nossos inimigos, e nós te serviremos!'" (I Samuel 12:10). Esse retorno ao verdadeiro Deus na hora do desastre nos faz lembrar o gesto desesperado dos primitivos, que, para redescobrir a existência do Ser Supremo, precisavam encontrar-se diante dos perigos mais extremos e do fracasso de todas as tentativas de contato com outras formas divinas (deuses, ancestrais, demônios). No entanto, os hebreus, a partir do momento em que os grandes impérios militares dos assírios e babilônios apareceram em seu horizonte histórico, viveram constantemente sob a ameaça proclamada por Yahveh: "Mas, se não obedecerdes a Yahveh, se vos revoltardes contra a sua vontade, então a mão de Yahveh pesará sobre vós e sobre o vosso rei" (I Samuel 12:15).

Através de suas aterradoras visões, os profetas só confirmavam e ampliavam os castigos inelutáveis de Yahveh sobre Seu povo, que não havia mantido sua fé. E era apenas enquanto tais profecias eram ratificadas por catástrofes (como, de fato, foi o caso desde Elias até Jeremias) que os acontecimentos históricos adquiriam significado religioso; isto é, que tinham a mais clara aparência de punição aplicada pelo Senhor, como resposta pela

impiedade de Israel. Por causa dos profetas, que interpretavam os acontecimentos contemporâneos à luz da mais estrita fé, esses eventos foram transformados em "teofanias negativas", na "ira" de Yahveh. Portanto, eles não só adquiriram um significado (porque, como já vimos, para todo o mundo oriental cada acontecimento histórico tinha seu próprio significado), mas também revelaram sua coerência escondida, confirmando-se como expressão concreta de uma mesma e única vontade divina. Assim sendo, pela primeira vez, os profetas atribuíram um valor à história, conseguindo transcender à visão tradicional do ciclo (a concepção que nos garante que todas as coisas serão repetidas para sempre), descobrindo o tempo unidirecional. Mas essa descoberta não foi imediata e completamente aceita pela consciência de todo o povo judeu, e as idéias primitivas ainda conseguiriam sobreviver durante muito tempo.

No entanto, pela primeira vez, encontramos afirmada e cada vez mais aceita a idéia de que os acontecimentos históricos têm um valor em si mesmos, enquanto são determinados pela vontade de Deus. Esse Deus do povo judeu já deixara de ser uma divindade oriental, criadora de gestos arquetípicos, e passara a ser uma personalidade que intervinha incessantemente na história, que revelava sua vontade por intermédio dos acontecimentos (invasões, cercos, batalhas, e assim por diante). Desse modo, os fatos históricos se transformaram em "situações" do homem em relação a Deus, e, como tal, eles adquiriram um valor religioso que nada, antes, tinha conseguido lhes conferir. Assim, pode-se dizer, com um fundo de verdade, que os hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história como epifania de Deus, e essa concepção, como seria de esperar, acabou sendo assimilada e ampliada pelo cristianismo.

Podemos até nos perguntar se o monoteísmo, baseado na revelação pessoal e direta da divindade, não subentenderia necessariamente a "salvação" do tempo, seu valor dentro do quadro da história. Sem dúvida alguma, a idéia da revelação é encontrada, de modo mais ou menos evidente, em todas as religiões, e, podemos até dizer, em todas as culturas. De fato (o leitor pode referir-se ao primeiro capítulo), os gestos arquetípicos — finalmente reproduzidos pelo homem, numa sucessão infinita — eram, ao mesmo tempo,

hierofanias ou teofanias. A primeira dança, o primeiro duelo, a primeira expedição de pesca, assim como a primeira cerimônia de casamento ou o primeiro ritual transformaram-se em exemplos para a humanidade, porque revelavam um modo de existência da divindade, do homem primordial, do herói civilizador. Mas, essas revelações ocorreram num tempo *mítico,* no instante extratemporal do princípio; assim, como já vimos no primeiro capítulo, tudo, de um certo modo, coincidia com o princípio do mundo, com a cosmogonia. Tudo tinha acontecido e fora revelado naquele momento, in *illo tempore:* a criação do mundo, a do homem, e o estabelecimento do homem na situação criada para ele no Cosmo, até o último detalhe dessa situação (fisiologia, sociologia, cultura, e assim por diante).

A situação é completamente diferente no caso da revelação mono-teísta. Esta acontece no tempo, numa duração histórica: Moisés recebe a Lei num certo lugar e numa determinada data. Claro que também podemos ver aqui a manifestação de alguns arquétipos, no sentido de que esses acontecimentos, elevados à condição de exemplos, serão repetidos; mas eles não serão repetidos enquanto os tempos não se completarem, isto é, a repetição só terá lugar num novo *illud tempus.* Por exemplo, conforme profecia de Isaías (11, 15-16), as miraculosas travessias do Mar Vermelho e do rio Jordão serão repetidas "naquele dia". Independente disso, o momento da revelação feita por Deus a Moisés permanece como momento limitado, definidamente situado em algum lugar do tempo. E, como ele também representa uma teofania, adquire uma nova dimensão: transforma-se em momento precioso, já que não é mais reversível, por ter-se transformado em acontecimento histórico.

No entanto, o messianismo não consegue produzir a valorização escatológica do tempo: o futuro se encarregará de regenerar o tempo; ou seja, restaurará sua pureza e integridade originais. Assim, in *illo tempore* encontra-se situado não apenas no princípio do tempo, mas também no seu final[4]. Dentro dessas espaçosas visões messiânicas, também é fácil discernir o primitivo cenário da regeneração anual do Cosmo, pela repetição da Criação e pelo drama do rei que sofre. O Messias — num plano mais elevado, naturalmente — assume o papel escatológico do rei como deus, ou de representante da divindade na Terra,

cuja missão principal era a periódica regeneração de toda a natureza. Seus sofrimentos faziam lembrar aqueles do rei, mas, do mesmo modo que acontecia nos cenários primitivos, a vitória sempre acabava sendo do rei. A única diferença é que essa vitória sobre as forças das trevas e o caos já não ocorre com regularidade todos os anos, mas é projetada para um futuro e messiânico *illud tempus.*

Sob a "pressão da história", e com o apoio da experiência profética e messiânica, uma nova interpretação dos acontecimentos históricos nasce entre os filhos de Israel. Sem finalmente renunciar ao tradicional conceito de arquétipos e repetições, Israel tenta "salvar" os acontecimentos históricos considerando-os como sinais da presença de Yahveh. Por exemplo, enquanto entre os mesopotâmicos os sofrimentos individuais ou coletivos das pessoas eram tolerados por dever sua origem ao conflito entre forças divinas e demoníacas, isto é, enquanto faziam parte do drama cósmico (com a Criação, desde tempos imemoriais e *ad infinitum,* precedida pelo caos e demonstrando uma tendência no sentido de ser reabsorvida por ele; um novo nascimento implicando, desde tempos imemoriais e *ad infinitum,* sofrimentos e paixões, etc.), na terra de Israel, dos profetas messiânicos, os acontecimentos históricos podiam ser tolerados porque, por um lado, eram resultado da vontade de Yahveh, e, por outro, porque eram necessários para a salvação final do povo escolhido. Através de uma remanipulação dos velhos cenários (tipo: Tammuz) da "paixão" de um deus, o messianismo lhes dá um novo valor, especialmente através da abolição de sua possibilidade de repetição *ad infinitum.* Quando chegar o Messias, todo o mundo será salvo de uma vez por todas, e a história deixará de existir. Neste sentido, sentimo-nos justificados em falar não apenas de uma atribuição escatológica de valor ao futuro, "àquele dia", mas também da "salvação" da transformação histórica. A história já não parece ser um ciclo que se repete *ad infinitum,* como os povos primitivos a representavam (criação, desgaste, destruição, recriação anual do Cosmo), e era formulada — como vamos ver logo em seguida — por meio de teorias de origem babilônica (criação, destruição, criação estendendo-se por um considerável período de tempo: milênios, Grandes Anos, eternidades). Diretamente ordenada pela vontade de

Yahveh, a história aparece como uma série de teofanias, negativas ou positivas, cada uma das quais vem dotada de seu valor intrínseco. Por certo todas as derrotas militares podem ser atribuídas a um arquétipo: a ira de Yahveh. Mas, cada uma dessas derrotas, embora seja basicamente uma repetição do mesmo arquétipo, adquire um coeficiente de irreversibilidade: a intervenção pessoal de Yahveh. A queda da Samaria, por exemplo, apesar de semelhante à de Jerusalém, difere desta no fato de ter sido provocada por um novo gesto de parte de Yahveh, por uma nova intervenção do Senhor na história.

Mas não devemos nos esquecer de que essas concepções messiânicas foram criação exclusiva de uma elite religiosa. Durante muitos séculos, essa elite encarregou-se da educação do povo de Israel, sem conseguir muito sucesso na tarefa de erradicar a tradicional atribuição paleooriental de valor à vida e à história. Os periódicos retornos dos hebreus a seus baals e suas astartes também podem, em sua maioria, ser explicados por sua recusa em conceder um valor à história, isto é, por sua insistência em considerá-la como uma teofania. Para as camadas populares, e especialmente para as comunidades agrícolas, era preferível o velho conceito religioso (aquele dos baals e das astartes); ele os mantinha mais perto da "vida", ajudando os camponeses a tolerar a história, se não a ignorá-la. O persistente desejo dos profetas messiânicos no sentido de encarar a história de frente, aceitando-a como um diálogo assustador com Yahveh, sua vontade de fazer com que as derrotas militares produzissem frutos morais e religiosos, e de tolerá-las porque eram vistas como *necessárias* para obter a reconciliação de Yahveh com o povo de Israel, e sua salvação final — enfim, sua vontade de considerar todo e qualquer momento como um instante decisivo, dando-lhe portanto um valor religioso — produziam uma tensão religiosa demasiadamente grande, e a maior parte dos israelitas rejeitou a idéia de submeter-se a ela[5], do mesmo modo como os cristãos e, em especial os membros das camadas populares, recusaram-se a viver a genuína vida do cristianismo. Era mais confortador, e bem mais fácil, nos tempos de infortúnio e de tribulação, continuar pondo a culpa por tudo em "acidentes" (por exemplo, os encantos) ou "negligências" (como as faltas rituais), que podiam ser

reparados com facilidade por meio de sacrifícios (muito embora fossem sacrifícios de crianças a Moloch).

Neste aspecto, o clássico exemplo do sacrifício de Abraão ilustra de maneira admirável a diferença que existe entre a tradicional concepção da repetição de um gesto arquetípico e a nova dimensão, a *fé,* adquirida por meio da experiência religiosa[6]. Considerado a partir de seu aspecto morfológico, o sacrifício de Abraão nada mais é do que o sacrifício do primogênito, uma prática freqüente nesse mundo paleo-oriental, no qual os hebreus cresceram, até o período dos profetas. O primeiro filho era em geral considerado como o filho de um deus; de fato, em todo o antigo Oriente, era costume as jovens solteiras passarem uma noite no templo e, assim, conceberem o filho de um deus (por intermédio de seu representante, o sacerdote, ou por seu emissário, o "estranho"). O sacrifício desse primeiro filho restaurava à divindade o que lhe pertencia por direito. Assim, o sangue novo fazia aumentar a energia desgastada do deus (pois os chamados deuses da fertilidade desgastavam sua própria substância no esforço despendido na manutenção do mundo e na garantia de sua abundância; portanto, eles mesmos precisavam ser periodicamente regenerados). E, num certo sentido, Isaac era um filho de Deus, já que tinha sido dado a Abraão e Sara quando Sara já passara de muito a idade da fertilidade. Mas Isaac tinha sido dado a eles por meio de sua fé; ele era o filho da promessa e da fé. Seu sacrifício, por parte de Abraão, embora se pareça, em sua forma, a todos os sacrifícios de crianças recém-nascidas no mundo paleo-semita, difere fundamentalmente deles em conteúdo. Enquanto que, para todo o mundo paleosemita, um tal sacrifício, apesar de sua função religiosa, representava apenas um costume, um ritual cujo significado era compreensível, no caso de Abraão ele é um ato de fé. Abraão não entende por que o sacrifício lhe é exigido; mesmo assim, decide praticá-lo, porque foi o Senhor quem o ordenou. Por meio desse ato, que chega a parecer absurdo, Abraão dá início a uma nova experiência religiosa, a fé. Todos os outros homens (o mundo oriental inteiro) continuam a mover-se numa economia do sagrado, que será transcendida por Abraão e seus sucessores. Usando a mesma terminologia empregada por Kierkegaard, seus sacrifícios pertenciam ao âmbito "geral"; isto é, baseavam-se

em teofanias arcaicas, que manifestavam preocupação apenas com a circulação da energia sagrada no Cosmo (a partir da divindade para o homem e a natureza, e depois, do homem — através do sacrifício — de volta para a divindade, e assim por diante). Esses eram atos cuja justificação reside neles mesmos; pertenciam a um sistema lógico e coerente: aquilo que pertencia a Deus tinha de ser devolvido a Ele. Para Abraão, Isaac tinha sido um *presente* do Senhor, e não o produto de uma concepção direta e material. Entre Deus e Abraão abria-se um abismo enorme; existia um rompimento fundamental na continuidade. O ato religioso de Abraão inaugura uma nova dimensão religiosa: Deus revela-se como pessoal, uma existência "totalmente distinta", que ordena, confere, exige, sem qualquer justificativa racional (isto é, geral e previsível), e para quem tudo é possível. Essa nova dimensão religiosa torna a "fé" possível no sentido judeu-cristão.

Nós citamos aqui este exemplo com a finalidade de iluminar a novidade da religião judaica, em comparação com as estruturas tradicionais. Do mesmo modo que a experiência de Abraão pode ser considerada como uma nova posição religiosa do homem no Cosmo, assim também, por intermédio do ofício profético e do messianismo, os acontecimentos históricos revelam-se na consciência das elites israelitas como uma dimensão que elas não conheciam previamente: o acontecimento histórico transforma-se numa teofania, na qual revela-se não apenas a vontade de Yahveh, mas também o relacionamento pessoal entre ele e seu povo. O mesmo conceito, enriquecido por meio da elaboração da cristologia, servirá como base para a filosofia da história que o cristianismo tratará de construir, a partir de Santo Agostinho. Mas é preciso repetir: nem no cristianismo, nem no judaísmo, a descoberta dessa nova dimensão na experiência religiosa, a fé, produz uma modificação básica dos conceitos tradicionais. A fé é apenas tornada possível para cada cristão individual. A grande maioria das chamadas populações cristãs continua, até os nossos dias, a preservar-se da história, ignorando-a por meio da tolerância, ao invés de lhe dar o significado de uma teofania negativa ou positiva[7].

No entanto, a aceitação e consagração da história, por parte das elites judaicas, não significa que a atitude tradicional, que examinamos no capítulo anterior, tenha sido transcendida. As próprias crenças messiânicas numa

regeneração final do mundo também indicam uma atitude aistórica. Já que não pode mais ignorar ou periodicamente abolir a história, o hebreu a tolera, na esperança de que ela termine um dia, num momento mais ou menos distante do futuro. A irreversibilidade dos acontecimentos históricos e do tempo é compensada pela limitação da história em relação ao tempo. No horizonte espiritual do messianismo, a resistência à história parece ser ainda mais determinada do que no horizonte tradicional dos arquétipos e repetições; se, aqui, a história foi rejeitada, ignorada, ou abolida por meio da repetição periódica da Criação, e pela periódica regeneração do tempo, na concepção messiânica a história precisa ser tolerada porque tem uma função escatológica; mas pode ser tolerada apenas porque se sabe que, num dia ou outro, ela acabará terminando. Assim, a história é abolida, não por meio da consciência de viver um eterno presente (coincidência com o instante atemporal da revelação dos arquétipos), nem através de um ritual periodicamente repetido (por exemplo, os rituais celebrados no começo do ano) — ela é abolida no futuro. A regeneração periódica da Criação é substituída por uma regeneração única, que terá lugar num *in illo tempore* futuro. Mas a vontade de dar fim, e um fim definitivo, à história, em si mesma ainda é uma atitude anti-histórica, exatamente como as outras concepções tradicionais.

Ciclos cósmicos e história

O significado adquirido pela história no quadro das várias civilizações antigas não é em parte alguma revelado com maior clareza do que nas teorias dos grandes ciclos cósmicos, que mencionamos de passagem no capítulo anterior. Devemos agora retornar a essas teorias, pois é aqui que primeiro se definem duas orientações distintas: uma tradicional, na penumbra (sem jamais ter sido formulada de modo claro) em todas as culturas primitivas, ou seja, a do tempo cíclico, que se regenera periodicamente *ad infinitum;* a outra moderna, a do tempo finito, um fragmento (embora também seja cíclico) entre duas eternidades atemporais.

Quase todas essas teorias do "Grande Tempo" são encontradas em conjunto com o mito das eras sucessivas, a "era de ouro" sempre ocorrendo no princípio do ciclo, perto do *illud tempus* paradigmático. Nas duas doutrinas — a do tempo cíclico e a do tempo cíclico limitado — essa era de ouro é recuperável; em outras palavras, é possível repeti-la, uma quantidade infinita de vezes, segundo a primeira dessas duas doutrinas, e uma única vez, conforme a outra. Não estamos mencionando estes fatos por seu interesse intrínseco, por maior que ele seja, mas para esclarecer o significado da história, a partir do ponto de vista de qualquer das duas doutrinas. Devemos começar pela tradição indiana, pois foi ali que o mito do eterno retorno recebeu sua mais corajosa formulação. A crença na periódica destruição e criação do Universo já pode ser encontrada no *AtharvaVeda* (X, 8, 39-40). A preservação de idéias semelhantes na tradição germânica (Ragnarok, a conflagração Universal, seguida de uma nova Criação) confirma a estrutura indo-ariana do mito, que pode, portanto, ser considerada uma das inúmeras variações do arquétipo examinado no capítulo anterior. (Possíveis influências orientais sobre a mitologia germânica não destroem necessariamente a autenticidade e o caráter autóctone do mito de Ragnarok. Além disso, seria difícil explicar por que os indo-arianos não comungavam, a partir do período de sua pré-história comum, da mesma concepção do tempo defendida por todos os povos primitivos).

No entanto, a especulação indiana amplifica e produz uma orquestração dos ritmos que orientam a periodicidade das criações e destruições cósmicas. A menor das unidades de medida do ciclo é a *yuga,* a "era" Uma yuga se faz preceder e é seguida de uma "aurora" e de um "crepúsculo", que vinculam as eras. Um ciclo completo, ou Mahãyuga, compõe-se de quatro períodos de duração desigual, o mais longo dos quais aparece no princípio do ciclo, e o mais curto, no seu final. Assim, a primeira era, a Krta Yuga, dura 4.000 anos, mais 400 anos de aurora e a mesma duração de crepúsculo; então vêm a Tretã Yuga, de 3.000 anos, a Dvãpara Yuga, de 2.000 anos, e a Kali Yuga, de 1.000 anos (somando-se, naturalmente, os seus correspondentes períodos de aurora e crepúsculo). Assim, uma Mahãyuga dura 12.000 anos *(Manu,* I, 69 ss.; *Mahãbhãrata, III,* 12,826). À progressiva diminuição na duração de cada nova

yuga, corresponde, no plano humano, uma redução na duração da vida, acompanhada da corrupção moral e de um declínio da inteligência. Essa contínua decadência em todos os planos — biológico, intelectual, ético, social, e assim por diante — adquire ênfase particular nos textos Purana (cf., por exemplo, *Vayu Purãshna,* I, 8; *Visnu Purãna,* VI, 3). A transição de uma yuga para a seguinte acontece, como já vimos, durante um crepúsculo, que assinala um decréscimo dentro da própria yuga, com cada uma das yugas terminando numa fase de trevas. Ao se aproximar o final do ciclo, isto é, a quarta e última yuga, as trevas aprofundam-se ainda mais. Além do mais, a Kali Yuga, na qual nos encontramos presentemente, é considerada como a "era das trevas". O ciclo completo termina por meio de uma "dissolução", uma Pralaya, que se repete de maneira mais intensa (Mahapralaya, a "grande dissolução" no final do milésimo ciclo.

H. Jacobi[8] parece correto em acreditar que, na doutrina original, uma yuga correspondia a um ciclo completo, compreendendo o nascimento, o "desgaste" e a destruição do Universo. Além do mais, uma tal doutrina aproximava-se mais do mito arquetípico (lunar em sua estrutura), que estudamos em nossa obra *Traité d'histoire des religions.* A especulação posterior só serviu para ampliar e reproduzir *ad infinitum* o ritmo primordial, criação-destruição-criação, transformando a unidade de medida, a yuga, em ciclos cada vez mais extensos. Os 12.000 anos de uma Mahãyuga eram considerados "anos divinos", cada um deles com a duração de 360 anos, o que produz um total de 4.320.000 anos para um único ciclo cósmico. Mil dessas Mahãyugas constituem uma Kalpa; quatorze Kalpas formam uma Manvantãra. Uma Kalpa é equivalente a um dia na vida de Veda; outra Kalpa equivale a uma noite. A vida de Veda é constituída de uma centena de "anos". Mas mesmo essa duração da vida de Veda não consegue desgastar o tempo, pois os deuses não são eternos, e as criações e destruições cósmicas sucedem-se umas às outras *ad infinitum.* (Outros sistemas de cálculo chegam a aumentar as durações correspondentes.)

O que é importante observar nesta verdadeira cascata de cifras[9] é o caráter cíclico do tempo cósmico. De fato, vemo-nos diante de uma infinita repetição do mesmo fenômeno (criação-destruição-nova criação), que é

apresentada na penumbra em cada yuga (aurora e crepúsculo), mas realizada por completo por uma Mahãyuga. A vida de Veda compreende, portanto, 2.560.000 dessas Mahãyugas, cada uma das quais repete as mesmas fases (Krta, Tretã, Dvãpara, Kali), e termina com uma Pralaya, uma Ragnarok (destruição "final", no sentido de uma retrogressão de todas as formas à condição de uma massa disforme, ocorrendo no final de cada Kalpa, no momento da Mahãpralaya). Além da depreciação metafísica da história — a qual, em proporção e pelo mero fato de sua duração, provoca uma erosão de todas as formas, desgastando sua substância ontológica — e além do mito da perfeição dos princípios, que também encontramos aqui uma vez mais, o que merece nossa atenção nessa verdadeira orgia de números é a repetição eterna do ritmo fundamental do Cosmo: sua destruição e recriação periódicas. O homem só consegue arrebatar-se desse ciclo, sem começo nem fim, por meio de um ato de liberdade espiritual (porque todas as soluções soteriológicas indianas podem ser reduzidas à libertação preliminar da ilusão cósmica e à liberdade espiritual).

As duas grandes heterodoxias, o budismo e o jainismo, aceitam a mesma doutrina pan-indiana do tempo cíclico, pelo menos em seus perfis principais, comparando-a com uma roda de doze raios (esta mesma imagem já é empregada nos textos védicos; cf. *Atharva- Veda,* X, 8, 4; *Rg-Veda,* I, 164, 115, etc.).

Como unidade de medida para os ciclos cósmicos, o budismo adota a Kapla (Pãli: *kappa),* dividida em uma quantidade variável de "incalculáveis" *(asamkhyeya, Pali: asnkheyya).* As fontes Pali em geral falam de quatro *asankheyya* e cem mil *kappa* (cf., por exemplo, *Jãtaka,* I, 2); na literatura Mahãyãnic, o número de incalculáveis varia entre 3, 7 e 33, e está vinculado à carreira do Bodhisattva nos diversos Cosmos[10]. Na tradição budista, a progressiva decadência do homem é assinalada pela contínua diminuição na duração da vida humana. Assim, segundo o *Digha-nikãya, II, 2-7,* no tempo do primeiro Buda, Vipassi, cujo aparecimento se deu há 91 *kappa,* a duração da vida humana era, em média, de 80 000 anos; no tempo do segundo Buda, Sikhi (há 31 kappa), passou a ser de 70 000 anos, e assim por diante. O sétimo Buda, Gautama, apareceu quando uma vida humana tinha duração média de apenas

100 anos, isto é, já havia sido reduzida a seu mínimo. (Vamos reencontrar o mesmo motivo nos apocalipses iraniano e cristão.) Mesmo assim, tanto para o budismo como para toda a especulação indiana, o tempo não tem limites; e o Bodhisattva tornar-se-á encarnado para anunciar as boas novas da salvação de todos os seres, *in aeternum.* A única possibilidade de escapar do tempo, de romper o círculo de ferro das existências, é por intermédio da abolição da condição humana e da conquista do Nirvana[11]. Além disso, todos esses "incalculáveis" e todas as eternidades sem-número também têm uma função soteriológica; a simples contemplação de seu panorama aterroriza o homem, e o faz compreender que precisa começar esta mesma existência transitória, e suportar os mesmos sofrimentos intermináveis de novo, milhões e milhões de vezes; isso resulta na intensificação de sua vontade de escapar, isto é, leva-o a procurar um meio de ultrapassar, de uma vez por todas, sua condição de "ser vivo".

As especulações indianas sobre o tempo cíclico revelam uma suficientemente marcada "rejeição da história". Mas devemos enfatizar aqui um aspecto no qual elas diferem fundamentalmente das concepções arcaicas; ao passo em que o homem das culturas tradicionais rejeita a história por intermédio da abolição periódica da Criação, vivendo e revivendo assim no instante atemporal do princípio, o espírito indiano, em suas mais supremas tensões, desacredita e até rejeita essa mesma reatualização do tempo inaugural, que já deixou de considerar como uma solução eficaz para o problema do sofrimento. A diferença entre a visão védica (portanto arcaica e primitiva) e a visão Mahãyãnic do ciclo cósmico está, em suma, na própria diferença que separa a posição antropológica arquetípica (tradicional) da posição existencialista (histórica). O carma, a lei da causalidade universal, que, por meio da justificação da condição humana e de consideração da experiência histórica, poderia ser uma fonte de consolação para a consciência indiana pré-budista, transforma-se, com o tempo, no próprio símbolo da "escravidão" humana. É assim que cada técnica e metafísica indiana, enquanto propõe a libertação do homem, procura por uma aniquilação do carma. Mas, se as doutrinas dos ciclos cósmicos tivessem representado apenas uma forma de ilustração da teoria da

causalidade universal, não as deveríamos ter mencionado no presente contexto. A concepção das quatro yuga, na verdade, contribui com um novo elemento: a explicação (e portanto a justificação) das catástrofes históricas, da progressiva decadência da humanidade, tanto no aspecto biológico, como no sociológico, ético e espiritual. O tempo, pelo simples fato de sua duração, agrava a condição do Cosmo, e, por implicação, a condição do homem. Pelo simples fato de estarmos agora vivendo na Kali Yuga, portanto numa "era de trevas", que progride sob o signo da desagregação e tem de terminar numa catástrofe, é nosso destino sofrer mais do que os homens das eras precedentes. Agora, em *nosso* momento histórico, nada mais podemos esperar; no máximo (e é aqui que temos uma rápida visão da função soteriológica da Kali Yuga, e dos privilégios a nós conferidos por uma história crepuscular e catastrófica), podemos nos libertar da servidão cósmica. Conseqüentemente, a teoria indiana das quatro 'eras é revigorante e consoladora para o homem que se encontra sob o terror da história. De fato: 1) por um lado, os sofrimentos que se abatem sobre ele, por ser contemporâneo dessa decomposição crepuscular, ajudam-no a compreender a precariedade de sua condição humana, facilitando assim sua emancipação; 2) por outro lado, a teoria dá validade e justificativa aos sofrimentos daquele que não escolhe a liberdade, mas decide resignar-se e enfrentar sua existência, e isso pelo próprio fato de ter consciência da dramática e catastrófica estrutura da época na qual foi destinado a viver (ou, mais precisamente, a viver de novo).

Esta segunda possibilidade de o homem encontrar seu lugar num "período de trevas", o encerramento de um ciclo, tem especial interesse para nós. Na verdade, ocorre também em outras culturas e em outros momentos históricos. Suportar o peso de ser contemporâneo com um período desastroso, tornando-se consciente da posição que o período ocupa na trajetória descendente do ciclo cósmico, é uma atitude que estava destinada a demonstrar sua eficácia no crepúsculo da civilização grecooriental.

Não precisamos aqui nos preocupar com os inúmeros problemas levantados pelas civilizações helenistas orientais. O único aspecto que nos interessa é o *lugar* que o homem dessas civilizações encontra para si mesmo em relação à história e, mais especificamente, ao se defrontar com a história

contemporânea. É por essa razão que não devemos nos demorar muito na origem, na estrutura e na evolução dos diversos sistemas cosmológicos nos quais o antigo mito dos ciclos cósmicos é elaborado e explorado, nem nas suas conseqüências filosóficas. Devemos rever esses sistemas cosmológicos — a partir dos pré-socráticos até os neopitagóricos — apenas enquanto responderem à seguinte pergunta: qual é o significado da história, isto é, da totalidade das experiências humanas provocada pelas inevitáveis condições geográficas, estruturas sociais, conjunturas políticas, e assim por diante? Queremos observar, logo de saída, que esta questão tem significado apenas para uma minoria muito pequena durante o período das civilizações helenistas orientais — ou seja, apenas para aqueles que se dissociam do horizonte da espiritualidade primitiva. A imensa maioria dos seus contemporâneos ainda vivia, especialmente no começo do período, sob a influência dos arquétipos; só muito mais tarde é que esse grupo conseguiu sair dela (e talvez nunca tenha sido por completo, como é o caso, por exemplo, das sociedades agrícolas), durante o decurso das poderosas tensões históricas provocadas por Alexandre, e que não terminaram sequer com a queda de Roma. Mas os mitos filosóficos e as cosmologias mais ou menos científicas, elaboradas por essa minoria que começa com os pré-socráticos, com o passar do tempo alcançaram uma disseminação bastante generalizada. Aquilo que, no quinto século a.C., era uma gnose acessível apenas com grandes dificuldades, quatro séculos mais tarde tornava-se uma doutrina que servia para confortar centenas de milhares de homens (como testemunham, por exemplo, o neopitagorismo e o neo-estoicismo, no mundo romano). Claro que é por causa do "sucesso" que obtiveram mais tarde, e não em conseqüência de seu valor intrínseco, que todas essas doutrinas gregas e grecoorientais, baseadas no mito dos ciclos cósmicos, representam tema de interesse para nós.

Este mito ainda podia ser encontrado nas primeiras especulações pré-socráticas. Anaximandro sabe que todas as coisas nascem e retornam ao *apeiron.* Empédocles concebe a supremacia alternada dos dois princípios opostos, *philia* e *neikos,* como explicação para as eternas criações e destruições do Cosmo (um ciclo no qual podemos distinguir quatro fases[12], mais ou menos

conforme os quatro "incalculáveis" da doutrina budista). Como já vimos antes, a conflagração universal também é aceita por Heráclito. Quanto ao eterno retorno — a retomada periódica, por parte de todos os seres, de suas vidas anteriores — , representa um dos poucos dogmas que, como sabemos com alguma certeza, faziam parte do pitagorismo primitivo[13]. Finalmente, segundo pesquisas recentes, utilizadas e sintetizadas de modo admirável por Joseph Bidez[14], parece cada vez mais provável que pelo menos determinados elementos do sistema platônico são de origem iraniano-babilônica.

Logo adiante deveremos retornar a essas possíveis influências orientais. Por ora, vamos fazer uma pequena pausa para considerar a interpretação de Platão sobre o mito do retorno cíclico, mais especialmente no texto fundamental, que ocorre no *Política,* 269c ss. Platão encontra a causa da regressão cósmica e das catástrofes cósmicas num duplo movimento do Universo: "...deste nosso Universo, a divindade ora orienta inteiramente sua revolução circular, ora o abandona a si próprio, uma vez que suas revoluções tenham alcançado a duração que combina com este Universo; e ele então começa a girar na direção oposta, com seus próprios movimentos..." Esta mudança de direção é acompanhada de gigantescos cataclismos: "a maior destruição ocorreu tanto entre os animais em geral como no seio da raça humana, da qual, como seria de esperar, só restavam alguns poucos representantes" (270c). Mas essa catástrofe foi seguida de uma paradoxal "regeneração". Os homens começaram a ficar jovens de novo: "os cabelos brancos da idade escureceram", enquanto aqueles que estavam na puberdade começaram a diminuir de estatura dia a dia, até voltarem ao tamanho dos bebês recém-nascidos; então, finalmente, "ainda continuando a definhar, eles deixaram de existir por completo". Os corpos daqueles que morreram nesse momento "desapareceram completamente, sem deixar qualquer sinal, depois de alguns dias" (270e). Foi então que nasceu a raça dos "Filhos da Terra" *(gegeneis),* cuja memória foi preservada por nossos ancestrais. Durante essa era de Cronos, não existiam animais selvagens nem inimizade entre os animais (271e). Os homens daqueles dias não tinham mulheres nem filhos: "Ao se erguerem da terra, todos eles voltaram a viver, sem conservar qualquer lembrança de sua

antiga condição de vida". As árvores lhes davam frutos em abundância, e eles dormiam sem roupa, sobre o chão, porque todas as estações tinham bom clima (272a).

O mito do paraíso primordial, evocado por Platão, e que conseguimos discernir nas crenças indianas, era conhecido dos hebreus (por exemplo, o *illud tempus* messiânico em Isaías 11,6, 8; 65,25) assim como dos iranianos *(Dênkart, VII, 9, 3-5)* e das tradições greco-latinas[15]. Além do mais, combina perfeitamente com a concepção arcaica (e talvez até universal) do "princípio paradisíaco", que encontramos em todas as avaliações do *illud tempus* primordial. Não se pode considerar de modo algum assombroso o fato de Platão reproduzir essas visões tradicionais nos diálogos que datam de sua velhice; a evolução de seu próprio pensamento filosófico o obrigou a redescobrir as categorias mitológicas. A memória da idade de ouro sob Cronos, sem dúvida alguma estava disponível para ele na tradição grega (cf., por exemplo, as quatro eras, descritas por Hesíodo, *Erga,* 110 ss.). No entanto, este fato não representa impedimento para reconhecermos que também existem certas influências babilônicas no *Política;* quando, por exemplo, Platão atribui os cataclismos periódicos às revoluções planetárias, uma explicação que certas pesquisas recentes[16] derivariam de especulações astronômicas babilônicas, mais tarde colocadas à disposição do mundo helênico por intermédio da *Babilônia,* de Beroso. Segundo o *Timeu,* catástrofes parciais eram causadas pelo desvio planetário (cf. *Timeu,* 22d e 23e, dilúvio mencionado pelo sacerdote de Sais), enquanto que o momento de encontro de todos os planetas é o do "tempo perfeito" *(Timeu,* 39d), ou seja, o do final do Grande Ano. Como observa Joseph Bidez: "a idéia de que a conjunção de todos os planetas é suficiente para provocar uma convulsão universal, sem dúvida alguma é de origem caldéia"[17]. Por outro lado, também parece que Platão tinha conhecimento da concepção iraniana segundo a qual o propósito dessas catástrofes seria a purificação da raça humana (*Timeu,* 22d).

Os estóicos, para suas próprias finalidades, também reviveram as especulações que diziam respeito aos ciclos cósmicos, dando ênfase à repetição eterna[18], ou ao cataclismo, *ekpyrosis,* por meio do qual os ciclos cósmicos alcançam seu fim[19]. Baseando-se em Heráclito, ou diretamente no gnosticismo

oriental, o estoicismo propaga todas essas idéias a respeito do Grande Ano e do fogo cósmico *(ekpyrosis),* que periodicamente coloca fim ao Universo, de modo a renová-lo. Com o tempo, esses motivos do eterno retorno e do fim do mundo passam a dominar toda a cultura greco-romana. Além do mais, a renovação periódica do mundo *(metacosmesis)* era uma doutrina favorita do neopitagorismo, a filosofia que, conforme Jérôme Carcopino demonstrou, dividia com o estoicismo a lealdade da sociedade romana no segundo e terceiro séculos a.C. Mas a aceitação do mito da "repetição eterna", assim como a da *apokatastasis* (termo que entrou no mundo helênico depois de Alexandre Magno), são duas posições filosóficas nas quais podemos observar uma determinada atitude anti-histórica, juntamente com um desejo do homem em defender-se da história. Vamos discutir ambas as posições.

Já observamos, no capítulo anterior, que o mito da repetição eterna, segundo a interpretação que lhe dava a especulação grega, tem o significado de uma suprema tentativa no sentido de tornar "estática" a transformação, buscando anular a irreversibilidade do tempo. Se todos os momentos e todas as situações do Cosmo são repetidos *ad infinitum,* seu desaparecimento, em última análise, é patente; *sub specie infinita-tis,* todos os momentos e todas as situações mantêm-se estacionários, adquirindo assim a ontológica ordem do arquétipo. Portanto, entre todas as formas de transformação, a transformação histórica também está saturada do ser. A partir do ponto de vista da repetição eterna, os acontecimentos históricos são transformados em categorias, e portanto reconquistam a ordem ontológica que possuíam no horizonte da espiritualidade arcaica. Num certo sentido, pode-se até dizer que a teoria grega do eterno retorno é a variação final experimentada pelo mito da repetição de um gesto arquetípico, do mesmo modo que a doutrina platônica de idéias foi a versão final do conceito do arquétipo, além de ter sido a mais completamente elaborada. E vale a pena observar que essas duas doutrinas encontraram sua mais perfeita expressão no ponto mais alto do pensamento filosófico grego.

Mas foi especialmente o mito da conflagração universal que alcançou extraordinário sucesso no mundo greco-oriental. Parece ser cada vez mais provável que o mito de um fim do mundo pelo fogo, a partir do qual o bem

conseguirá sair ileso, teve origem iraniana (cf., por exemplo, *Budahism,* XXX, 18), pelo menos na forma conhecida pelos "magos ocidentais", os quais, conforme Cumont demonstrou[20], o disseminaram pelo Ocidente. O estoicismo, os *Oráculos Sibilinos* (por exemplo II, 253) e a literatura judeu-cristã transformam esse mito na fundação de seus apocalipses e de sua escatologia. Por mais estranho que possa parecer, o mito era confortador. De fato, o fogo renova o mundo; através dele, virá a restauração de "um novo mundo, livre da velhice, da morte, da decomposição e da corrupção, um mundo de vida eterna, aumentando eternamente, quando os mortos deverão ressuscitar, quando a imortalidade alcançar os vivos, quando o mundo estará perfeitamente renovado" *(Yast,* XIX, 14, 89)[21]. Portanto, esta é uma *apokatastasis* da qual o bem nada tem a temer. A catástrofe final colocará um fim à história, restaurando dessa forma o homem à eternidade e à beatitude.

Estudos dignos de nota, realizados por Cumont e por H. S. Nyberg[22], conseguiram iluminar um pouco mais a escuridão que envolve a escatologia iraniana, e definir as influências responsáveis pelo apocalipse judeu-cristão. Do mesmo modo que a índia (e, em determinado sentido, a Grécia), o Irã conhecia o mito das quatro eras cósmicas. Um texto masdeísta perdido, o *Sudkar-nask* (cujo conteúdo foi preservado no *Dênkart,* IX, 8), referia-se às quatro eras: a do ouro, a da prata, a do aço e aquela "misturada com ferro". Os mesmos metais são mencionados no começo do *Bahman-Yast* (I, 3), que, no entanto, um pouco mais adiante (II, 14), descreve uma árvore cósmica com sete galhos (ouro, prata, bronze, cobre, lata, aço e uma "mistura de ferro"), correspondente à história mítica de sete partes, dos persas[23]. Esta hedômada cósmica sem dúvida alguma foi desenvolvida em conexão com os ensinamentos astrológicos caldeus, com cada planeta "governando" um milênio. Porém o masdeísmo já propusera muito antes uma era de 9.000 anos (3 x 3.000) para o Universo, enquanto que o zervanismo, conforme Nyberg demonstrou[24], estendia a duração máxima deste Universo a um total de 12.000 anos. Nos dois sistemas iranianos assim — como, além do mais, em todas as doutrinas de ciclos cósmicos — o mundo acabará em fogo e água, *per pyrosim et cataclysmum,* como escreveria mais tarde Firmico Materno (III, 1). O fato de, no sistema zervanista, o "tempo ilimitado", *Zarvan*

akarana, preceder e seguir os 12 000 anos de "tempo limitado" criado por Ormazd; de, neste sistema, o "tempo ser mais poderoso do que as duas criações"[25], isto é, do que as criações de Ormazd e Ahriman; de, conseqüentemente, *Zarvan akarana* não ter sido criado por Ormazd, e, portanto, não estar subordinado a ele — todas essas são questões às quais não precisamos nos dedicar aqui. O que desejamos enfatizar é que, na concepção iraniana, a história (independente de ser ou não seguida do tempo infinito) não é eterna; ela não se repete, mas chegará ao fim um dia, por meio de uma *ekpyrosis* escatológica e de um cataclismo cósmico. Porque, a catástrofe final, que dará um fim à história, será, ao mesmo tempo, um julgamento da história. Portanto, será então *in illo tempore* que, conforme somos informados, todos prestarão contas do que fizeram "na história", e somente aqueles que não carregam qualquer culpa poderão conhecer a beatitude e a eternidade[26].

Windisch mostrou a importância dessas idéias masdeístas para o apologista cristão Lactâncio[27]. Deus criou o mundo em seis dias, e, no sétimo, descansou; portanto, o mundo deverá durar seis eternidades, durante as quais o "mal conquistará e triunfará" sobre a Terra. Durante o sétimo milênio, o príncipe dos demônios será acorrentado, e a humanidade conhecerá mil anos de descanso e justiça perfeita. Depois disso, o demônio conseguirá escapar de suas correntes e dará reinicio à guerra contra os justos; mas, finalmente, ele será vencido, e, no término do oitavo milênio, o mundo será recriado para a eternidade. É óbvio que essa divisão da história em três atos e oito milênios também era conhecida dos quiliastas cristãos[28], mas não há qualquer dúvida de que é iraniana em estrutura, mesmo que uma semelhante visão escatológica da história tivesse sido disseminada por toda a região oriental do Mediterrâneo e no Império Romano pelos gnosticismos greco-orientais.

Toda uma série de calamidades anunciará a aproximação do fim do mundo; e a primeira delas será a queda de Roma e a destruição do Império Romano, uma freqüente antecipação no apocalipse judeu-cristão, mas também não inteiramente desconhecida dos iranianos[29]. Além do mais, a síndrome apocalíptica é comum a todas estas tradições. Tanto Lactâncio como o *Bahman-Yast* anunciam que "o ano será encurtado, o mês diminuirá, e o dia será

contraído"[30], uma visão da deterioração cósmica e humana que também podemos encontrar na índia (onde a duração da vida humana decresce de 80 000 para apenas 100 anos), e que as doutrinas astrológicas popularizaram no mundo grecooriental. Então, as montanhas desmoronarão, e a Terra tornar-se-á lisa, os homens desejarão a morte e terão inveja dos mortos, e apenas um décimo deles sobreviverá. "Será um tempo", escreve Lactâncio, "em que a justiça será rejeitada, e a inocência odiosa, quando os maus serão predadores, inimigos dos bondosos, quando nem a lei, nem a ordem, nem a disciplina militar serão observadas, quando ninguém respeitará os cabelos grisalhos dos idosos, nem agirá com piedade para com as mulheres e crianças; todas as coisas estarão confundidas e misturadas, contra as leis divinas e naturais..."[31] Mas, depois dessa fase premonitória, o fogo purificador descerá para destruir os maus, e será seguido de um milênio de júbilo e contentamento, que os quiliastas cristãos também esperavam e que Isaías e os *Oráculos Sibilinos* tinham previsto antes. Os homens conhecerão uma nova idade de ouro, que durará até o final do sétimo milênio; porque, depois desse último conflito, uma *ekpyrosis* universal absorverá todo o Universo em fogo, dando lugar assim ao nascimento de um novo mundo, um mundo eterno de justiça e felicidade, não sujeito às influências astrais e inteiramente livre do domínio exercido pelo tempo.

Da mesma forma, os hebreus limitavam a duração do mundo a sete milênios[32], mas o rabinado jamais encorajou os cálculos matemáticos destinados a determinar o momento do fim do mundo. Os hebreus limitaram-se a afirmar que uma série de calamidades cósmicas e históricas (fome, secas, guerras, e assim por diante) anunciaria o fim do mundo. O Messias apareceria; os mortos erguer-se-iam de suas sepulturas (Isaías 26,19); Deus conquistaria a morte, seguindo-se então a renovação do mundo (Isaías 65,17; o Livro dos Jubileus 1,29, chega até a falar de uma nova Criação)[33].

Uma vez mais aqui, como em toda parte das doutrinas apocalípticas às quais nos referimos acima, encontramos o motivo tradicional da extrema decadência, do triunfo do mal e das trevas, que precede a mudança de era e a renovação do Cosmo. Um texto babilônico traduzido por A. Jeremias[34], prevê o apocalipse da seguinte maneira: "Quando tais e tais coisas acontecerem no céu,

então o claro tornar-se-á turvo, o puro, sujo, as terras cairão em confusão, as orações não serão ouvidas, os sinais dos profetas tornar-se-ão desfavoráveis... Sob o seu [isto é, do príncipe que não obedece aos comandos dos deuses] domínio, um devorará o outro, o povo venderá seus filhos por dinheiro, o marido desertará sua mulher, a mulher o marido, a mãe trancará a porta contra sua filha". Outro hino prevê que, naqueles dias, o Sol deixará de nascer, a Lua não mais aparecerá, e assim por diante.

Na concepção babilônica, no entanto, esse período crepuscular sempre se faz seguir de uma nova aurora paradisíaca. Freqüentemente, como seria de esperar, o período paradisíaco abre com a coroação de um novo soberano. Assurbanipal considera-se como o regenerador do Cosmo, porque, "desde o tempo em que os deuses, em sua bondade, me colocaram sobre o trono de meus pais, Ramã tem mandado sua chuva... a colheita foi farta, o milho abundante... o gado multiplicou-se além das necessidades". Nabucodonosor diz, a respeito de si mesmo: "Um reino de abundância, anos de exuberância em meu país eu faço acontecer". Num texto hitita, Murshilish descreve da seguinte maneira o reino de seu pai: "...sob o seu comando toda a terra de Katti prosperou, e, em seu tempo, o povo, o gado e as ovelhas multiplicaram-se"[35]. A concepção é arcaica e universal: podemos encontrá-la em Homero, em Hesíodo, no Velho Testamento, na China, e em outras partes[36].

Simplificando, poderíamos dizer que, entre os iranianos, do mesmo modo que entre os judeus e os cristãos, a "história" partilhada pelo Universo é limitada, e que o fim do mundo coincide com a destruição dos pecadores, a ressurreição dos mortos e a vitória da eternidade sobre o tempo. Mas, embora esta doutrina se torne cada vez mais popular durante o primeiro século a.C. e os séculos iniciais de nossa era, ela não consegue vencer de uma vez por todas a tradicional doutrina da regeneração do mundo, através da repetição anual da Criação. Já vimos no capítulo anterior que os vestígios desta última doutrina foram preservados entre os iranianos até à Idade Média. Igualmente dominante no judaísmo pré-messiânico, ela jamais foi eliminada por completo, pois os círculos rabínicos hesitaram em mostrar exatidão quanto à duração que Deus teria fixado para o Cosmo, limitando-se a declarar apenas que o *illud tempus*

sem dúvida alguma chegaria um dia. No cristianismo, por outro lado, a própria tradição evangélica implica que a βσιλεια του θεου já está presente "entre" *(εντο)* aqueles que acreditam, e que, portanto, *o illud tempus* pertence eternamente ao momento presente, sendo acessível a qualquer pessoa, a qualquer instante, por intermédio da metanóia. Já que o que está envolvido aqui é uma experiência religiosa totalmente diferente da experiência tradicional, como o que está envolvido é a fé, o cristianismo traduz a regeneração periódica do mundo em uma regeneração do indivíduo humano. Mas, para aquele que comunga desse *nunc* eterno do reino de Deus, a história cessa de maneira tão total como cessa para o homem das culturas antigas, que consegue aboli-la periodicamente. Como conseqüência, para o cristão, também, a História pode ser regenerada, por e através de cada crente individual, mesmo antes da segunda vinda do Salvador, quando ela cessará de uma vez por todas, para toda a Criação.

Uma discussão adequada da revolução que o cristianismo introduziu na dialética da abolição da história, e da fuga em relação à ascendência do tempo, nos levaria muito além dos limites deste ensaio. Assim, pretendemos apenas observar que, mesmo dentro do quadro das três grandes religiões — iraniana, judaica e cristã — que limitaram a duração total do Cosmo a algum número específico de milênios, afirmando que a história acabará de uma vez por todas *in illo tempore,* ainda sobrevivem alguns sinais da doutrina primitiva da periódica regeneração da história. Em outras palavras, a história pode ser abolida, e, conseqüentemente, renovada uma série de vezes, antes que o *eschaton* final se manifeste. De fato, o ano litúrgico cristão baseia-se numa periódica e real repetição do Nascimento, da Paixão, morte e Ressurreição de Jesus, com tudo o que esse drama místico implica para um cristão; isto é, a regeneração pessoal e cósmica através da reatualização *in concreto* do nascimento, morte e ressurreição do Salvador.

Destino e história

Nós nos referimos a todas essas doutrinas helenistas orientais, relativas aos ciclos cósmicos, por um único propósito — o de descobrir a resposta para a pergunta que colocamos no começo deste capítulo: como o homem tem tolerado a história? A resposta pode ser discernida em cada sistema individual: seu lugar no ciclo cósmico — independente de o ciclo ser ou não capaz de repetição — estabelece para o homem um certo destino histórico. Devemos manter os olhos bem abertos para ver aqui apenas um fatalismo, seja qual for o significado que decidirmos dar ao termo, e um fatalismo que explicaria a boa ou a má sorte de cada indivíduo, tomado separadamente. Essas doutrinas respondem às perguntas levantadas pelo destino da história contemporânea de um modo geral, e não apenas àquelas levantadas pelo destino individual. Uma determinada quantidade de sofrimento está reservada para a humanidade (e, por meio da palavra "humanidade", cada pessoa significa a massa de homens que ela própria conhece), pelo simples fato de a humanidade encontrar-se num certo momento histórico, ou seja, em um ciclo cósmico que se encontra em sua fase descendente, ou aproximando-se do seu fim. Individualmente, cada um tem liberdade para retirar-se deste momento histórico e procurar confortar-se por suas conseqüências prejudiciais, seja por meio da filosofia ou do misticismo. (A simples menção de toda a gama de gnosticismos, seitas, mistérios e filosofias que tomaram conta do mundo mediterrâneo oriental, durante os séculos de tensão histórica, será suficiente para dar uma idéia da crescente proporção de pessoas que tentou afastar-se da história.) No entanto, o momento histórico, em sua totalidade, não poderia evitar o destino que era a inevitável conseqüência de sua própria posição, na trajetória descendente do ciclo ao qual pertencia. Muito embora, na visão indiana, cada homem da Kali Yuga seja estimulado no sentido de procurar sua liberdade e beatitude espiritual, ele não pode, ao mesmo tempo, evitar por completo a dissolução final de seu mundo crepuscular, de modo que, no ponto de vista dos vários sistemas aos quais nos referimos, o momento histórico, a despeito das possibilidades de fuga que oferece aos contemporâneos, jamais poderá ser, de uma forma completa, nada além de

trágico, patético, injusto e caótico, como de fato deve ser qualquer momento que esteja anunciando a catástrofe final.

Na verdade, uma característica comum vincula todos os sistemas cíclicos espalhados pelo mundo helenista oriental: segundo a visão de cada um deles, o momento histórico contemporâneo (seja qual for a sua posição cronológica) representa uma decadência em relação aos momentos históricos precedentes. Não só a era contemporânea é inferior às outras eras (a do ouro, a da prata, e assim por diante), mas, mesmo dentro do quadro da era predominante (isto é, do ciclo predominante), o "instante" no qual o homem vive torna-se pior com o passar do tempo. Essa tendência no sentido da desvalorização do momento contemporâneo não deveria ser considerada como sinal de pessimismo. Pelo contrário, revela um excesso de otimismo, porque, na deterioração da situação contemporânea, pelo menos uma parcela da humanidade viu sinais prevendo a regeneração que deve necessariamente se seguir. Desde os dias de Isaías, uma série de derrotas militares e colapsos políticos tinha sido esperada com ansiedade, como uma inelutável síndrome do *illud tempus* messiânico, que estava para regenerar o mundo.

No entanto, em virtude da diferença entre as possíveis posições do homem, elas mostravam uma característica comum: a história podia ser tolerada, não só porque tinha um significado, mas também porque, em última análise, era necessária. Para aqueles que acreditavam numa repetição de todo um ciclo cósmico, assim como para aqueles que acreditavam apenas num único ciclo que se aproximava do seu fim, o drama da história contemporânea era necessário e inevitável. Platão, mesmo em seus tempos e apesar de sua aceitação de alguns dos planos da astrologia caldéia, era profuso em seu sarcasmo contra aqueles que tinham-se deixado cair no fatalismo astrológico, ou que acreditavam numa eterna repetição no sentido estrito (estóico) da palavra (cf., por exemplo, *República,* VIII, 546 ss.). Quanto aos filósofos cristãos, eles desenvolveram uma luta sem tréguas contra o mesmo fatalismo astrológico[37], que tinha aumentado durante os últimos séculos do Império Romano. Como vamos ver logo adiante, Santo Agostinho defenderá a idéia de uma Roma perene, só para escapar da aceitação de um *fatum* determinado pelas teorias

cíclicas. Porém é verdade que o próprio fatalismo astrológico explicava o curso dos acontecimentos históricos, ajudando assim os contemporâneos a compreendê-los e tolerá-los, com o mesmo sucesso que haviam tido os vários gnosticismos greco-orientais, o neo-estoicismo e o neopitagorismo. Por exemplo, independente de a história ser ou não governada pelos movimentos dos corpos celestes, pelo processo cósmico puro e simples, que tinha de exigir uma desintegração, inevitavelmente vinculada a uma integração original, independente, uma vez mais, de estar sujeita à vontade de Deus, uma vontade que os poetas tinham sido capazes de observar, o resultado era sempre o mesmo: nenhuma das catástrofes manifestadas na história era arbitrária. Os impérios cresciam e caíam; as guerras causavam sofrimentos incalculáveis; aumentavam a imoralidade, a devassidão, a injustiça social — porque tudo isso era necessário, isto é, tinha sido desejado pelo ritmo cósmico, pelo demiurgo, pelas constelações, ou pela vontade de Deus.

De acordo com esta visão, a história de Roma assume uma gravidade nobre. Várias vezes, no decorrer de sua história, os romanos enfrentaram o terror de um fim iminente para sua cidade, cuja duração segundo eles acreditavam tinha sido determinada no mesmo instante de sua fundação por Rômulo. Em *Les Grands Mythes de Rome,* Jean Hubaux conseguiu analisar em profundidade os momentos mais críticos do drama provocado pelas incertezas nos cálculos da "vida" de Roma, enquanto que Jérôme Carcopino registrou os acontecimentos históricos e a tensão espiritual que deram margem à esperança de uma ressurreição não catastrófica da cidade[38]. Em todas as crises históricas, dois mitos crepusculares dominavam a obsessão do povo romano: 1) a vida da cidade terminaria, com sua duração limitando-se a uma certa quantidade de anos (o "número místico", revelado pelas doze águias avistadas por Rômulo); e 2) o Grande Ano colocaria um fim a toda a história, e portanto à de Roma, por meio de uma *ekpyrosis* universal. A própria história romana procurou mostrar a falta de base de todos esses medos, até um período bastante tardio. Porque, depois de 120 anos da fundação de Roma, foi possível entender que as doze águias vistas por Rômulo não significavam 120 anos de vida histórica para a cidade, como muita gente temia. Ao final de 365 anos, ficou claro que tampouco

se tratava da questão de um Grande Ano, em que cada ano da cidade seria equivalente a um dia, passando-se então a supor que o destino tinha decidido dar a Roma outro tipo de Grande Ano, composto de doze meses de 100 anos. Quanto ao mito das "eras" regressivas e do eterno retorno, professado por Sibyl e interpretado pelos filósofos por intermédio de suas teorias dos ciclos cósmicos, mais de uma vez foi manifestada a esperança de que a transição de uma era para a outra poderia ser realizada sem uma *ekpyrosis* universal. Mas essa esperança sempre esteve misturada com a ansiedade. Cada vez que os acontecimentos históricos acentuavam seu ritmo catastrófico, os romanos acreditavam que o Grande Ano havia chegado ao ponto de terminar, e que Roma estava às vésperas de sua queda. Quando César atravessou o Rubicão, Nigídio Fígulo previu o começo de um drama cósmico-histórico que colocaria um ponto final em Roma e em toda a raça humana[39]. Porém, o mesmo Nigídio Fígulo acreditava[40] que uma *ekpyrosis* não era inevitável, e que uma renovação, a *metacosmesis* neopitagórica, também era possível sem uma catástrofe cósmica — uma idéia que Virgílio aproveitaria e viria a ampliar.

Em sua obra *Epodos XVI,* Horácio não tinha conseguido esconder seu medo quanto ao destino futuro de Roma. Os estóicos, os astrólogos e o gnosticismo oriental viam nas guerras e calamidades da época os sinais de que a catástrofe final era iminente. Raciocinando a partir do cálculo da vida de Roma, ou da doutrina dos ciclos cósmico-históricos, os romanos sabiam que, independente de qualquer outra coisa que pudesse acontecer, a cidade estava destinada a desaparecer antes do começo de uma nova era. No entanto, o reino de Augusto, que começava depois de uma série de longas e sanguinárias guerras civis, parecia inaugurar uma pax *aeterna.* Os medos inspirados pelos dois mitos — a "era" de Roma e a teoria do Grande Ano — mostravam-se infundados: "Augusto fundou Roma de novo, e nada devemos temer quanto à sua vida"; esta era a garantia à qual se apegavam aqueles que tinham estado preocupados com o mistério das doze águias avistadas por Rômulo. "A transição da era do ferro para a era do ouro foi realizada sem uma *ekpyrosis",* afirmavam aqueles que tinham demonstrado obsessão pela teoria dos ciclos. Assim, ao último *saeculum,* o do sol, que devia provocar a combustão do Universo, Virgílio conseguia

substituir o *saeculum* de Apolo, evitando uma *ekpyrosis* e supondo que as recentes guerras tinham sido sinal da transição da era do ferro para a do ouro[41]. Mais tarde, quando o reino de Augusto de fato parecia mostrar que inaugurara a era do ouro, Virgílio decidiu dar garantias aos romanos quanto à duração da cidade. Na *Eneida* (I, 255 ss.), Júpiter, dirigindo-se a Vênus, garante-lhe que não vai estabelecer quaisquer fronteiras de tempo ou espaço para os romanos: "império sem fim eu lhes dei"[42]. E foi só depois da publicação da *Eneida* que Roma passou a ser chamada de *urbs aeterna,* com Augusto sendo proclamado o segundo fundador da cidade. Sua data de nascimento, 23 de setembro, era considerada "como ponto de partida do Universo, cuja existência tinha sido salva, e cuja face tinha sido mudada por Augusto"[43]. Nasceu então a esperança de que Roma era capaz de regenerar-se periodicamente, *ad infinitum.* Foi assim que, libertada dos mitos das doze águias e da *ekpyrosis,* Roma conseguiu crescer ao ponto de, como previa Virgílio, o império passar a compreender até as regiões "além dos caminhos do sol e do ano" ("extra anni solisque vias").

Em tudo isso, como podemos ver, existe um esforço supremo no sentido de libertar a história do seu destino astral, ou da lei dos ciclos cósmicos, e de retornar, por intermédio do mito da eterna renovação de Roma, ao mito arcaico da regeneração anual (e em particular não catastrófica!) do Cosmo, através de sua eterna recriação pelo soberano ou o sacerdote. Acima de tudo, é uma tentativa de dar valor à história, no plano cósmico; isto é, de considerar os acontecimentos históricos e as catástrofes como combustões ou dissoluções cósmicas genuínas, que precisam periodicamente pôr fim ao Universo, de modo a permitir sua regeneração. As guerras, a destruição, os sofrimentos da história já não representam sinais premonitórios da transição entre uma era e outra, mas eles próprios constituem a transição. Assim, em cada período de paz, a história se renova e, conseqüentemente, começa um novo mundo; em última análise (como já vimos no caso do mito construído ao redor de Augusto), o soberano repete a criação do Cosmo.

Nós nos utilizamos do exemplo de Roma para mostrar até que ponto os acontecimentos históricos podiam ser valorizados pelo expediente dos mitos examinados no presente capítulo. Adaptadas a uma teoria particular de mito

(idade de Roma, Grande Ano), as catástrofes não só podiam ser toleradas, mas seus contemporâneos davam *positivamente* um valor a elas, logo depois do seu aparecimento. Claro que a era do ouro, inaugurada por Augusto, tinha conseguido sobreviver apenas por meio do que havia criado na cultura latina. Augusto mal havia falecido quando a história passou a desmentir a era do ouro, fazendo com que o povo voltasse a viver a expectativa do desastre iminente. Quando Roma foi ocupada por Alarico, parecia que o sinal das doze águias de Rômulo tinha triunfado: a cidade estava entrando no seu décimo segundo e último século de existência. Foi apenas Santo Agostinho que tentou mostrar que ninguém poderia saber o momento em que Deus decidiria colocar um fim à história, e que, de qualquer modo, embora as cidades, por sua própria natureza, tenham uma duração limitada, sendo "eterna" apenas a cidade de Deus, nenhum destino astral pode decidir a vida ou a morte de uma nação. Deste modo, o pensamento cristão demonstrava a tendência no sentido de transcender, de uma vez por todas, os velhos temas da repetição eterna, da mesma forma que tinha decidido transcender todos os outros pontos de vista arcaicos, por meio da revelação da importância da experiência religiosa da fé, e do valor da personalidade humana.

NOTAS

1. Vide ainda outros exemplos no cap. II de nossa obra *Patterns in Comparative Religion* (trad. para o inglês, Londres e Nova York, 1958), pp. 46 ss.

2. Uma vez mais, enfatizamos que, do ponto de vista dos povos ou classes a-istóricos, o "sofrimento" é equivalente à "história". Essa equivalência pode ser observada ainda hoje, nas civilizações camponesas da Europa.

3. Geo Widengren, *King and Saviour,* II (Uppsala, 1947).

4. Cf. G. van der Leeuw, "Primordial Time and Final Time", em *Man and*

Time (Nova York e Londres, 1957), pp. 324-350.

5. Sem as elites religiosas, e, mais especialmente, sem os profetas, o judaísmo não se teria transformado em coisa muito diferente da religião da colônia judaica de Elephantine, que preservou o ponto de vista religioso e popular da Palestina até o quinto século a.C.; cf. Albert Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine* (Paris, 1937). A história tinha permitido que esses hebreus da Diáspora mantivessem, lado a lado com Iahveh (Jaho), outras divindades (Bethel, Harambethel, Ashumbethel), e até a deusa Anath, num sincretismo bastante conveniente. Isso tudo é mais uma confirmação da importância da história no desenvolvimento da experiência religiosa dos judeus, e sua manutenção em momentos de elevada tensão. Porque, não devemos esquecer, as instituições da profecia e do messianismo estavam acima de todas aquelas validadas pela pressão da história contemporânea.

6. Talvez seja útil destacar aqui que, aquilo que é chamado de "fé", no sentido judeu-cristão, quando considerado do ponto de vista estrutural, difere de outras experiências religiosas arcaicas. Não se deve duvidar da autenticidade e do valor religioso destas últimas, porque elas se baseiam na dialética universalmente comprovada do sagrado. Mas a experiência da fé é devida a uma nova teofania, uma nova revelação, que, para as respectivas elites, anula o valor de outras hierofanias. Sobre este tema, vide nossa obra *Patterns in Comparative Religion,* cap. 1.

7. Isso não implica dizer que essas populações (que, em sua maioria, pertencem a uma estrutura agrária) não sejam religiosas; implica apenas a "revalorização tradicional" (arquetípica) que elas deram à experiência cristã.

8. Na obra de Hastings, *Encyctopaedia of Religion and Ethics,* I, pp. 200 ss.

9. Sem dúvida alguma essa cachoeira nasce no aspecto astrológico da yuga, no estabelecimento da qual não podemos excluir as influências astronômicas babilônicas; cf. Alfred Jeremias, *Handbuch der attorientalischen Geisteskuttur* (2 ed., Berlim-Leipzig, 1929), p. 303. Vide

ainda Emil Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran* (Berlim, 1928, pp. 8 ss.; Isidor Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion* (Stuttgart, 1929); D. R. Mankad, "Manvantara-Caturyuga Method", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute,* XXIII, Silver Jubilee Volume (Poona, 1942), pp. 271-290; e nossa obra "Time and Eternity in Indian Thought", em *Man and Time,* pp. 173-200, e em *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism* (Trad. para o inglês, Londres e Nova York, 1961), cap. II.

10. Cf. Asanga, *Mahãyãna-samparigraha,* V, 6; Louis de La Vallée-Poussin, *Vijñaptimãtratãsiddhi* (Paris, 1929),pp. 731-733, etc. Sobre os cálculos da *asankheyya,* cf. as notas de La Vallée-Poussin em *L'Abhidharmakosa* (Paris, 1923-1926), III, pp. 188-189; IV, p. 224; e a *Mahãprajñãpãramitãsastra* de Nãgãrjuna, trad. da versão chinesa por Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nãgãrjuna,* Parte 1 (Louvain, 1944), pp. 247 ss. Sobre as concepções filosóficas do tempo, cf. La Vallée-Poussin, "Documents d'Abhidharma: la controverse du temps", *Mélanges chinois et bouddhiques,* V (Bruxelas, 1937), pp. 1-158; e Stanislaw Schayer, *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy* (Cracóvia, 1938). Cf. também Sra. Sinclair Stevenson, *The Heart of Jainism* (Londres, 1915), p. 272 ss.

11. Cf. nossos estudos, *Yoga. Essai sur es origines de la mystique indienne* (Paris e Bucareste, 1936), pp. 166 ss.; e *Yoga: Immortality and Freedom* (Trad. para o inglês, Nova York e Londres, 1058), cap. IV.

12. Cf. Ettore Bignone, *Empedocle* (Turim, 1916), pp. 548 ss.

13. Dicaearchos, citado por Porfirio, *Vita Pythagorae,* 19.

14. *Éos, ou Platon et l'Orient* (Bruxelas, 1945), que leva especialmente em consideração as pesquisas de Boll, Bezold, W. Gundel, W. Jaeger, A. Götze, J. Stenzel e até mesmo as interpretações de Reitzenstein, apesar das objeções que algumas delas provocaram.

15. Cf. Jérôme Carcopino, *Virgie et le mystère de la IV" églogue* (ed. rev. e

aum., Paris, 1943), pp. 72 ss.; Franz Cumont, "La Fin du monde selon les mages occidentaux", *Révue de l'Histoire des Religions* (Paris), jan.-junho, 1931, pp. 89 ss.

16. Bidez, p. 76.

17. Ibid., p. 83.

18. Por exemplo, Chrysippus, Fragmentos 623-627.

19. Já em Zeno; vide Fragmentos 98 e 109 (H. F. A. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* I, Leipzig, 1921).

20. *Op. cit.,* pp. 39 ss.

21. Segundo a tradução de James Darmesteter, em *Le Zend-Avesta* (Paris, 1892).

22. Cf. a obra de Nyberg, "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", *Journal Asiatique* (Paris), CCXIV, CCXIX (1929, 1931). Vide também Scheftelowitz, *op. cit.;* R. C. Zaehner, "Zurvanica", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londres), IX (1937-1939), 303 ss., 573 ss., 871 ss.; H. H. Schaeder, "Der iranische Zeitgott und sein Mythos", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlãndischen Gesellschaft* (Leipzig), XCV (1941), 268 ss.; Henry Corbin, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism", em *Man and Time,* especialmente pp. 121 ss.

23. Cf. Cumont, *op. cit.,* pp. 71 ss.

24. Op. cit., pp. 41 ss., 235.

25. *Bundahisn,* cap. I (Nyberg, pp. 214-215).

26. O simbolismo oriental e judeu-cristão de passar pelo fogo foi recentemente estudado por C. M. Edsman, *Le Baptême de feu* (Uppsala, 1940).

27. Cf. Cumont, pp. 68 ss.

28. Ibid., p. 70, nota 5.

29. Ibid., p. 72.

30. Textos em ibid., p. 78, nota 1.

31. *Divinae Institutiones,* VII, 17, 9; Cumont, p. 81.

32. Cf., por exemplo, *Testamentum Abrahami, Ethica Enochi,* etc.

33. Sobre os sinais cósmicos pressagiando o Messias, na literatura rabínica, vide Raphael Patai, *Man and Temple* (Londres, 1947), pp. 203 ss.

34. Hastings, I, p. 187.

35. Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943), pp. 43, 44, 68; Jeremias, *Handbuch,* pp. 32 ss.

36. *Odyssey,* XIX, 108 ss.; Hesíodo, *Erga,* 225-227; nossa obra *Patterns in Comparative Religion,* pp. 255 ss.; Patai, p. 180 (literatura rabínica); Léon Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine* (Hsien-hsien, 1922), p. 64.

37. Entre muitas outras libertações, o cristianismo influenciou a libertação do destino astral: "Estamos acima do destino", escreve Tatian *(Oratio ad Graecos,* 9), resumindo a doutrina cristã. "O sol e a lua foram feitos para nós; como posso adorar aquilo que foi feito para me servir?" *(ibid.,* 4). Cf. também Santo Agostinho, *De civitate Dei,* XII, caps. XXIII; sobre as idéias de São Basítio, Orígenes, São Gregário e Santo Agostinho, e sobre sua oposição às teorias cíclicas, vide Pierre Duhem, *Le Système du monde* (Paris, 1913-1917), II, pp. 446 ss. Vide também Henri-Charles Puech, "Gnosis and Time", em Man *and Time,* pp. 38 ss.

38. Jean Hubaux, *Les Grands Mythes de Rome* (Paris, 1945); Carcopino, *op. cit.*

39. Lucan, *Pharsalia,* 639, 642-645; Carcopino, p. 147.

40. Ibid., pp. 52 ss.

41. Cf. ibid., p. 45, etc.

42. "His ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi"; cf. Hubaux, p. 128 ss.

43. Carcopino, p. 200.

4 - O TERROR DA HISTÓRIA

Sobrevivência do mito do eterno retorno

O problema levantado neste capítulo final excede os limites que procuramos estabelecer para o presente ensaio. Portanto, a única coisa que podemos fazer é traçar-lhe apenas um perfil. Em resumo, seria necessário confrontar o "homem histórico" (o homem moderno), que consciente e voluntariamente cria a história, com o homem das civilizações tradicionais que, conforme já tivemos oportunidade de ver, demonstrava uma atitude genuína em relação à história. Independente de aboli-la periodicamente, de desvalorizá-la por meio do encontro de modelos transhistóricos e arquétipos para ela ou, por fim, de lhe dar um significado meta-histórico (teoria cíclica, significados escatológicos e assim por diante), o homem das civilizações tradicionais não atribuía qualquer valor ao acontecimento histórico em si; em outras palavras, ele não o considerava como uma categoria específica de seu próprio modo de existência. Agora, uma comparação desses dois tipos de humanidade implica uma análise de todos os "historicismos" modernos e uma tal análise, para ser de fato útil, acabaria nos levando para muito longe do tema principal deste estudo. Mesmo assim, vemo-nos forçados a tocar no problema do homem como uma criatura consciente e voluntariamente histórica porque, no presente momento, o mundo moderno não está de todo convertido ao historicismo; estamos inclusive sendo testemunhas de um conflito entre as duas visões: a concepção arcaica, que deveríamos chamar de arquetípica e aistórica; e a moderna, pós-hegeliana, que procura ser histórica. Vamos nos limitar apenas ao exame de um dos aspectos do problema, embora seja um aspecto muito importante: as soluções oferecidas pelos pontos de vista historicistas no sentido de permitir ao

homem moderno tolerar a pressão cada vez mais poderosa da história contemporânea.

Os capítulos precedentes ilustraram de maneira abundante o modo como o homem das civilizações tradicionais tolerava a história. O leitor deve lembrar-se de que essas civilizações defendiam-se contra a história, fosse por meio de sua periódica abolição, pela repetição da cosmogonia e de uma periódica regeneração do tempo, ou ainda dando aos acontecimentos históricos um significado meta-histórico, significado que não servia apenas como consolação, mas acima de tudo era coerente, isto é, capaz de ser encaixado num sistema bem consolidado, no qual tanto a existência do homem como a do Cosmo tinha sua *raison d'être.* Devemos acrescentar aqui que essa concepção tradicional de uma defesa levantada contra a história, essa maneira de tolerar os acontecimentos de caráter histórico, continuou a prevalecer no mundo, até uma época bastante próxima de nossa própria; e que ela ainda continua a confortar as sociedades agrícolas (= tradicionais) da Europa, que persistem de maneira obstinada em aderir a uma posição a-histórica e que, como conseqüência deste fato, encontram-se expostas aos violentos ataques de todas as ideologias revolucionárias. O cristianismo das camadas mais populares da Europa jamais foi bem-sucedido em abolir a teoria do arquétipo (que transformava um personagem histórico em herói exemplar, e colocava um acontecimento histórico numa categoria mítica), nem as teorias cíclicas e astrais (segundo as quais a história era justificada, e os sofrimentos provocados por ela assumiam um significado escatológico). Portanto — para dar apenas uns poucos exemplos —, os invasores bárbaros da alta Idade Média eram comparados aos arquétipos bíblicos Gog e Magog, recebendo assim uma condição ontológica e uma função escatológica. Alguns séculos mais tarde, os cristãos passariam a considerar Genghis Khan como um novo Davi, destinado a fazer cumprir as profecias de Ezequiel. Interpretados desta maneira, os sofrimentos e as catástrofes provocados pelo aparecimento dos bárbaros no horizonte histórico medieval eram "tolerados" pelo mesmo processo que, alguns milhares de anos antes, tinha tornado possível a tolerância dos terrores da história no Oriente primitivo. São essas mesmas justificações das catástrofes históricas que hoje ainda tornam

a vida possível para dezenas de milhões de homens, que continuam a reconhecer, na incessante pressão dos acontecimentos, os sinais da vontade divina ou de uma fatalidade astral.

Se nos voltarmos para a outra concepção tradicional — aquela do tempo cíclico e da periódica regeneração da história, independente de ela implicar ou não o mito da eterna repetição —, vamos descobrir que, embora os mais primitivos autores cristãos tivessem começado a se opor violentamente a ela, essa concepção jamais conseguiu abrir caminho para entrar na filosofia cristã. Devemos nos lembrar que, para o cristianismo, o tempo é real porque tem um significado — a redenção. "Uma linha reta traça o curso da humanidade, desde a queda inicial até a redenção final. E o significado dessa história é único, porque a encarnação é um fato único. De fato, conforme é enfatizado no capítulo 9 da Epístola aos Hebreus e em 1 Pedro 3, 18, Cristo morreu por nossos pecados apenas uma vez, de uma vez por todas *(hapax, ephapax, semel);* não se trata de um acontecimento sujeito à repetição, que poderia ser reproduzido diversas vezes *(pollakis).* Assim, o desenvolvimento da história é governado e orientado por um fato único, um fato que se mantém absolutamente sozinho. Como conseqüência, o destino de toda a humanidade, junto com o destino individual de cada um de nós, é desenvolvido apenas uma vez, de uma vez por todas, em um tempo concreto e insubstituível, que é o da "história e da vida"[1]. É exatamente essa concepção linear do tempo e da história que, já delineada no segundo século por Santo Irineu de Lyon, será retomada por São Basílio e São Gregório, e por fim elaborada por Santo Agostinho.

Mas, apesar da reação dos padres ortodoxos, as teorias dos ciclos e das influências astrais sobre o destino humano e os acontecimentos históricos eram aceitas, pelo menos em parte, por outros padres e autores eclesiásticos, como Clemente de Alexandria, Minúcio Félix, Arnóbio e Theodoret. O conflito entre estas duas concepções fundamentais do tempo e da história continuou até o século XVII. Não podemos aqui sequer considerar a recapitulação das admiráveis análises feitas por Pierre Duhem e Lynn Thorndike, e resumidas e completadas por Pitirim Sorokin[2]. Devemos recordar ao leitor que, no ponto mais alto da Idade Média, as teorias cíclicas e astrais começam a dominar a especulação

historiológica e escatológica. Já dotadas de popularidade no século XII[3], elas passam por uma elaboração sistemática no século seguinte, especialmente depois do aparecimento de traduções de obras de autores árabes[4]. Correlações cada vez mais exatas são tentadas, entre os fatores cósmicos e geográficos envolvidos e as respectivas periodicidades (na direção já indicada por Ptolomeu, no segundo século de nossa era, em sua obra *Tetrabiblos).* Um Alberto Magno, um Santo Tomás, um Roger Bacon, um Dante *(Convívio,* II, cap. 14), e muitos outros, acreditavam que os ciclos e as periodicidades da história do mundo são governados pela influência das estrelas, independente de essa influência obedecer à vontade de Deus e de ser seu instrumento na história, ou de — uma hipótese que conquista cada vez mais seguidores — ela ser vista como uma força imanente no Cosmo[5]. Em suma, adotando a formulação de Sorokin, a Idade Média acha-se dominada pela concepção escatológica (em seus dois momentos essenciais: a criação e o fim do mundo), complementada pela teoria da ondulação cíclica, que explica o retorno periódico dos eventos. Este dogma de duas partes domina toda a especulação até o século XVII, muito embora, ao mesmo tempo, uma teoria do progresso linear da história comece a encontrar seu lugar. Na Idade Média, os germes da teoria podem ser reconhecidos nos textos de Alberto Magno e de Santo Tomás; mas é com o *Evangelho Eterno,* de Joaquim de Flora, que ela aparece em toda a sua coerência, como um elemento integral de uma magnífica escatologia da história, a mais significativa contribuição do cristianismo neste campo, desde aquela produzida por Santo Agostinho. Joaquim de Flora divide a história do mundo em três grandes épocas, sucessivamente inspiradas e dominadas por uma pessoa diferente da Santíssima Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. Na visão do abade calabrês, cada uma dessas épocas revela, na história, uma nova dimensão da divindade, e, por meio deste fato, permite que a humanidade aperfeiçoe-se de maneira progressiva até que, por fim, na fase derradeira — inspirada pelo Espírito Santo — ela conquiste a mais absoluta liberdade espiritual[6].

Mas, como já dissemos, a tendência que consegue somar cada vez maior número de adeptos é a do imanentismo da teoria cíclica. As considerações desenvolvidas pela astronomia científica conseguem afirmar-se lado a lado com

volumosos tratados astrológicos. É assim que, nas teorias de Tycho Brahe, Kepler, Cardano, Giordano Bruno ou Campanella, a ideologia cíclica sobrevive, ao lado da nova concepção do progresso linear professado, por exemplo, por um Francis Bacon ou um Pascal. A partir do século XVII em diante, o linearismo e a concepção progressista da história afirmam-se cada vez mais, colocando a fé numa linha de progresso infinito, uma fé que já havia sido proclamada por Leibniz, predominante no século do "iluminismo", e popularizada no século XIX pelo triunfo das idéias dos evolucionistas. Temos de esperar até o nosso próprio século para ver o começo de determinadas reações contra esse linearismo histórico, e um certo reavivamento do interesse na teoria dos ciclos[7]; é assim que, na economia política, estamos sendo testemunhas da reabilitação das idéias de ciclo, flutuação, oscilação periódica; que, na filosofia, o mito do eterno retorno é reavivado por Nietzsche; ou que, na filosofia da história, um Spengler ou um Toynbee manifestam preocupação com o problema da periodicidade[8].

Em conexão com esta reabilitação das concepções cíclicas, Sorokin corretamente observa[9] que as presentes teorias com relação à morte do Universo não excluem a hipótese da criação de um novo Universo, mais ou menos da mesma maneira que o Grande Ano, na especulação grecooriental, ou o ciclo das yugas no pensamento da Índia (vide acima, pp. 102 ss.). Basicamente, pode-se dizer que é apenas nas teorias cíclicas dos tempos modernos que o significado do mito arcaico da eterna repetição realiza suas implicações totais. Porque as teorias cíclicas medievais acham-se confinadas à justificação da periodicidade dos acontecimentos, dando-lhes um lugar integral nos ritmos do Cosmo e das fatalidades das estrelas.

Portanto, eles também são afirmados de maneira implícita pela repetição cíclica dos acontecimentos da história, mesmo quando essa repetição não é considerada como contínua *ad infinitum.* E mais: pelo fato de os acontecimentos históricos dependerem de ciclos e situações astrais, eles se tornam inteligíveis e previsíveis, já que, assim, eles adquirem um *modelo* transcendental; as guerras, a fome e a maldade generalizada, provocadas pela história contemporânea, eram, no máximo, uma repetição de um arquétipo, ele próprio determinado pelas estrelas e por normas celestiais, das quais nem

sempre estava ausente a Vontade Divina. Assim como acontecera no fim da antiguidade, estas novas expressões do mito do eterno retorno eram, acima de tudo, apreciadas no seio das elites intelectuais, e serviam como meio especial de conforto daqueles que sofriam de maneira direta as pressões exercidas pela história. As massas camponesas, na antiguidade, assim como nos tempos modernos, demonstravam menos interesse pelas fórmulas cíclicas e astrais; de fato, elas encontraram sua consolação e apoio no conceito dos arquétipos e da repetição, uma idéia de que elas "viviam" menos no plano do Cosmo e das estrelas do que no nível mítico-histórico (transformando, por exemplo, os personagens históricos em heróis, os acontecimentos de caráter histórico em categorias míticas, e assim por diante, de acordo com a dialética que definimos acima, pp. 40 ss.).

As dificuldades do historicismo

O reaparecimento das teorias cíclicas no pensamento contemporâneo está repleto de significado. Incompetentes que somos para passar julgamento sobre sua validade, devemos nos limitar a observar que a formulação de um mito arcaico, em termos modernos, representa, quando menos, uma traição ao desejo de encontrar um significado e uma justificação trans-histórica para os acontecimentos históricos. Assim, encontramo-nos uma vez mais na posição pré-hegeliana, com a validade das soluções "historicistas", de Hegel a Marx, sendo implicitamente questionada. A partir de Hegel em diante, todo esforço é concentrado no sentido de conservar e atribuir um valor ao acontecimento histórico como tal, o acontecimento em si mesmo e para si mesmo. Em seu estudo da Constituição alemã, Hegel escreveu que, se reconhecermos que as coisas são necessariamente como elas são, isto é, que elas não são arbitrárias e nem resultam da casualidade, teremos ao mesmo tempo de reconhecer que elas *devem* ser como são. Um século mais tarde, o conceito da necessidade histórica vai desfrutar de uma aplicação prática cada vez mais triunfante: na verdade, todas as crueldades, aberrações e tragédias da história têm sido, e ainda são,

justificadas pelas necessidades do "momento histórico". Hegel provavelmente não pretendia ir tão longe. Mas, como tinha decidido reconciliar-se com seu próprio momento histórico, considerou-se obrigado a ver em cada acontecimento a vontade do Espírito Universal. Por isso é que ele considerava "a leitura dos jornais matinais como uma espécie de bênção realista da manhã". Para ele, só o contato diário com os acontecimentos podia orientar a conduta do homem em suas relações com o mundo e com Deus.

Como podia Hegel saber o que era *necessário* na história, o que, conseqüentemente, tinha de ocorrer, do jeito que havia ocorrido? Hegel acreditava saber qual era o desejo do Espírito Universal. Não pretendemos insistir sobre a audácia de suas teses, que, afinal de contas, servem para abolir precisamente aquilo que Hegel pretendia salvar na história — a liberdade humana. Mas existe um aspecto na filosofia da história defendida por Hegel que nos interessa muito, porque ainda preserva algo da concepção judeu-cristã: para Hegel, o acontecimento histórico era a manifestação do Espírito Universal. Agora, é possível encontrar um paralelo entre a filosofia da história, de Hegel, e a teologia da história defendida pelos profetas hebreus: para estes últimos, assim como para Hegel, um acontecimento é irreversível e válido em si mesmo enquanto é uma nova manifestação da vontade de Deus — uma proposta que, verdadeiramente, consideramos revolucionária, do ponto de vista das sociedades tradicionais, dominadas pela eterna repetição dos arquétipos. Portanto, na visão de Hegel, o destino de um povo ainda preservava um significado trans-histórico, porque toda a história revelava uma nova e mais completa manifestação do Espirito Universal. Mas, com Marx, a história lançou fora todo o seu significado transcendental; já não era coisa alguma, além da epifania da luta de classes. Até que ponto uma tal teoria justifica o sofrimento histórico? Para obter uma resposta, precisamos apenas nos voltar, por exemplo, para a patética resistência de um Belinsky ou um Dostoyevski, que perguntavam a si mesmos como, a partir do ponto de vista das dialéticas hegeliana e marxista, seria possível redimir todos os dramas da opressão, dos sofrimentos coletivos, das deportações, humilhações e massacres que enchem a história universal.

No entanto, o marxismo preserva um significado da história. Para o marxismo, os acontecimentos não são uma sucessão de acidentes arbitrários; eles demonstram ter uma estrutura coerente, e, acima de tudo, levam a um propósito definido — à eliminação final do terror da história, à "salvação". Desta maneira, no ponto final da filosofia marxista da história, encontramos a era de ouro das escatologias arcaicas. Neste sentido, é correto afirmar não apenas que Marx "trouxe a filosofia de Hegel de volta à terra", mas também que ele reconfirmou, em um nível exclusivamente humano, o valor do mito primitivo da era de ouro, com a diferença de que coloca a era de ouro no final da história, ao invés de colocá-la também no seu ponto inicial. Para o militante marxista, é aqui que está o segredo do remédio para o terror da história: da mesma forma que os contemporâneos de uma "era obscura" consolavam-se, diante dos seus sofrimentos cada vez maiores, com o pensamento de que o agravamento do mal acelera a libertação final, os militantes marxistas dos nossos dias interpretam o drama provocado pelas pressões da história como um mal necessário, um sintoma premonitório da aproximação da vitória, que colocará um fim permanente a todos os "males" históricos.

O terror da história torna-se cada vez mais intolerável a partir dos pontos de vista proporcionados pelas várias filosofias historicistas. Porque nelas, naturalmente, cada acontecimento histórico encontra seu único e total significado apenas em sua realização. Não precisamos aqui entrar nas dificuldades teóricas do historicismo, que já serviram para perturbar Rickert, Troeltsch, Dilthey e Simmel, e que os recentes esforços de Croce, de Karl Mannheim, ou de Ortega y Gasset conseguiram apenas parcialmente ultrapassar[10]. Este ensaio não exige que discutamos o valor filosófico do historicismo como tal, nem a possibilidade de estabelecimento de uma "filosofia da história" que definitivamente transcendesse ao relativismo. O próprio Dilthey, aos setenta anos de idade, reconheceu que "a relatividade de todos os conceitos humanos é a última palavra da visão histórica do mundo". Em vão ele proclamou uma *allgemeine Lebenserfahrung* como meio final de transcender a esta relatividade. E foi também em vão que Meinecke invocou o "exame de consciência" como uma experiência transubjetiva, capaz de transcender à

relatividade da vida histórica. Heidegger tinha se dado ao trabalho de mostrar que a historicidade da existência humana proíbe toda esperança de transcendermos ao tempo e à história.

Para nossos propósitos, só uma questão deve nos preocupar: como pode o "terror da história" ser tolerado a partir do ponto de vista do historicismo? A justificação de um acontecimento histórico, pelo simples fato de ele ser um acontecimento histórico, em outras palavras, pelo simples fato de ter "acontecido dessa maneira", não caminha no sentido de libertar a humanidade do terror que o acontecimento inspira. Deve-se compreender que não estamos aqui preocupados com o problema do mal, que, independente do ângulo a partir do qual possa ser visto, permanece como um problema filosófico e religioso; estamos preocupados, isto sim, com o problema da história como história, do "mal" que está limitado não pela condição do homem, mas pelo seu comportamento em relação aos outros. Deveríamos querer saber, por exemplo, como seria possível tolerar e justificar os sofrimentos e a aniquilação de tantas pessoas que sofrem e que são aniquiladas pela simples razão de que sua situação geográfica as coloca no caminho da história; por serem vizinhos de impérios que se encontram em estado de permanente expansão. Como justificar, por exemplo, o fato de o sudeste da Europa ter sofrido durante séculos — sendo portanto obrigado a renunciar a qualquer impulso no sentido de uma existência histórica mais elevada, na direção da criação espiritual no plano universal — pela única razão de que estava no caminho dos invasores asiáticos e, mais tarde, vizinho do Império Otomano? E, em nossos dias, quando as pressões históricas já não permitem mais qualquer fuga, como pode o homem tolerar as catástrofes e horrores da história — desde as deportações e massacres coletivos até os bombardeios atômicos — se, além deles, não consegue ver qualquer sinal nem significado trans-histórico; se esses acontecimentos são apenas as jogadas cegas de forças econômicas, sociais ou políticas, ou, pior ainda, unicamente o resultado das "liberdades" que uma minoria toma e exercita de modo direto sobre o cenário da história universal?

Sabemos como, no passado, a humanidade conseguia suportar os sofrimentos que já tivemos oportunidade de enumerar: eles eram considerados

como uma punição aplicada por Deus, a síndrome do declínio da "era", e assim por diante. E era possível aceitar os acontecimentos precisamente porque tinham um significado meta-histórico, porque, para a maior parte da humanidade, ainda apegada ao ponto de vista tradicional, a história não tinha, e nem poderia ter, valor em si mesma. Todos os heróis repetiam o gesto arquetípico, todas as guerras ensaiavam a luta entre o bem e o mal, cada nova injustiça social era identificada com os sofrimentos do Salvador (ou, por exemplo, no mundo pré-cristão, com a paixão de um mensageiro divino ou deus da vegetação), cada novo massacre repetia o glorioso fim dos mártires. Não nos compete aqui decidir se tais motivos eram pueris ou não, nem se uma tal rejeição da história mostrava-se sempre eficaz. Em nossa opinião, só um fato importa: em virtude deste ponto de vista, dezenas de milhões de homens, século após século, foram capazes de suportar enormes pressões históricas sem se desesperar, sem cometer o suicídio nem cair naquela aridez espiritual que sempre traz consigo uma visão relativista ou niilista da história.

Além do mais, como já tivemos oportunidade de observar, uma parte considerável da população da Europa, sem falar naquela de outros continentes, ainda vive, hoje em dia, à luz do ponto de vista tradicional, anti-"historicista". Portanto, são as "elites", acima de tudo, que se vêm confrontadas pelo problema, uma vez que apenas elas são forçadas, e cada vez com maior rigor, a tomar conhecimento de sua situação histórica. É verdade que o cristianismo e a filosofia escatológica da história não pararam de satisfazer a uma considerável proporção dessas elites. Até certo ponto, e em relação a determinados indivíduos, pode-se dizer que o marxismo — especialmente em suas formas populares — representa uma defesa contra o terror da história. Somente a posição historicista, em todas as suas variedades e matizes — desde o "destino" de Nietzsche até à "temporalidade" de Heidegger — permanece desarmada[11]. De modo algum se pode considerar apenas como coincidência fortuita que, no caso desta filosofia, o desespero, o *amor fati e* o pessimismo sejam elevados ao grau de virtudes heróicas e instrumentos de conhecimento.

No entanto, esta posição, embora seja a mais moderna, e, num certo sentido, quase inevitável para todos os pensadores que definem o homem como

um "ser histórico", ainda não conseguiu realizar uma conquista definitiva do pensamento contemporâneo. Algumas páginas atrás, tivemos oportunidade de observar diversas orientações recentes que demonstram uma tendência no sentido de reconferir valor ao mito da periodicidade cíclica, e mesmo ao mito do eterno retorno. Essas orientações desprezam não só o historicismo, mas até mesmo a história como tal. Acreditamos dispor de justificativa que nos permite ver nelas, ao invés de uma resistência à história, uma revolta contra o *tempo* histórico, uma tentativa que visa restaurar esse tempo histórico, carregado que está de experiência humana, a um tempo que é cósmico, cíclico e infinito. De qualquer modo, vale a pena observar que o trabalho de dois dos mais significativos autores de nosso tempo — T. S. Eliot e James Joyce — acha-se saturado de nostalgia pelo mito da eterna repetição e, em última análise, pela abolição do tempo. Também encontramos razão para prever que, do mesmo modo como o terror da história vai piorando, ao mesmo tempo em que a existência se torna mais e mais precária por causa da história, as posições do historicismo irão perdendo cada vez mais o seu prestígio. E, num momento em que a história poderia fazer aquilo que nem o Cosmo, nem o homem, nem a casualidade conseguiram ainda fazer — isto é, aniquilar a raça humana por completo —, talvez estejamos testemunhando uma tentativa desesperada no sentido de proibir os "acontecimentos da história", por intermédio de uma reintegração das sociedades humanas dentro do horizonte (artificial, por ter sido decretado) dos arquétipos e de sua repetição. Em outras palavras, não é de modo algum inadmissível pensar numa época, e uma época não muito distante, na qual a humanidade, para garantir sua própria sobrevivência, ver- se-á reduzida a desistir de qualquer nova tentativa de "fazer" a história, no sentido em que a começou a fazer a partir da criação dos primeiros impérios, limitar-se-á a repetir gestos arquetípicos prescritos, esforçando-se no sentido de esquecer, por serem insignificativos e até perigosos, determinados gestos espontâneos que poderiam trazer consigo algumas conseqüências "históricas" Seria até interessante comparar a solução a-histórica das sociedades futuras com os mitos paradisíacos ou escatológicos da era dourada do princípio ou do fim do mundo. Mas, como nossa intenção é perseguir essas especulações em outra obra, devemos agora voltar ao nosso problema, ou seja, à posição do homem histórico

em relação ao homem arcaico, e procurar compreender as objeções levantadas contra este último, com base na visão historicista.

Liberdade e história

Em sua rejeição dos conceitos de periodicidade e, portanto, em última análise, dos conceitos arcaicos de arquétipos e repetição, nós nos consideramos justificados em ver a resistência do homem moderno em relação com a natureza, a vontade do "homem histórico" no sentido de afirmar sua autonomia. Conforme Hegel observou com uma elevada auto-segurança, nada de novo ocorre na natureza. E, a diferença crucial entre o homem das civilizações arcaica e moderna, o homem histórico, reside no valor cada vez maior que este atribui aos acontecimentos históricos, isto é, às "novidades" que, para o homem tradicional, ou representavam conjunturas insignificantes ou a infração de normas (portanto "faltas", "pecados", e assim por diante) e que, como tal, tinham de ser expelidas (abolidas) periodicamente. O homem que adota o ponto de vista histórico estaria justificado em considerar a concepção tradicional de arquétipos e repetição como uma aberrante reidentificação da história (isto é, de "liberdade" e de "novidade") com a natureza (na qual tudo se repete). Porque, assim como o homem moderno observa, os próprios arquétipos constituem uma "história", já que são feitos de gestos, atos e decretos que, embora supostamente tenham sido manifestados *in illo tempore,* foram, ainda assim, manifestados, isto é, apareceram no tempo, "tiveram lugar" como qualquer outro acontecimento histórico. Os mitos primitivos freqüentemente mencionam o nascimento, atividade e desaparecimento de um deus ou herói, cujos gestos "civilizadores" são, a partir de então, repetidos *ad infinitum.* Isso equivale a dizer que o homem arcaico também conhece uma história, muito embora seja uma história primordial, situada num tempo mítico. A rejeição da história por parte do homem arcaico, sua recusa no sentido de situar-se num tempo concreto, histórico, seria, então, o sintoma de um desgaste precoce, um medo do movimento e da espontaneidade; em suma, colocado entre a aceitação

da condição histórica e seus riscos, de um lado, e sua reidentificação com os modos da natureza, de outro, ele escolheria uma tal reidentificação.

Nesta aderência total, de parte do homem antigo, aos arquétipos e à repetição, o homem moderno teria o direito de ver não só a admiração dos primitivos diante de seus próprios primeiros gestos livres, espontâneos e criativos e de sua veneração, repetida *ad infinitum,* mas também uma sensação de culpa de parte do homem mal saído do paraíso do animalismo (isto é, da Natureza), uma sensação que o leva a reidentificar com a repetição eterna da Natureza os poucos gestos primordiais, criativos e espontâneos que tinham sinalizado o aparecimento da liberdade. Continuando com sua crítica, o homem moderno poderia até mesmo ler nesse medo, nessa hesitação ou fadiga na presença de quaisquer gestos sem um arquétipo, uma tendência da Natureza no sentido do equilíbrio e do descanso; e ele poderia ler essa tendência no anticlímax que fatalmente se faz seguir a qualquer gesto exuberante da vida, e que alguns chegaram ao ponto de reconhecer na necessidade sentida pela razão humana no sentido de unificar o real por intermédio do conhecimento. Em última análise, o homem moderno, que aceita a história ou que afirma aceitá-la, pode repreender o homem antigo, aprisionado dentro do horizonte mítico dos arquétipos e da repetição, com sua impotência criativa, ou, o que acaba dando no mesmo, sua incapacidade de aceitar os riscos inerentes a qualquer ato criativo. Porque o homem moderno só pode ser criativo enquanto ele é histórico; em outras palavras, toda criação está proibida para ele, exceto aquela que tem sua fonte em sua própria liberdade; e, conseqüentemente, tudo lhe é negado, exceto a liberdade de fazer a história fazendo-se a si mesmo.

A essas críticas levantadas pelo homem moderno, o homem das civilizações tradicionais poderia responder com uma contracrftica que seria, ao mesmo tempo, uma defesa do tipo de existência arcaica. Ele poderia dizer que está ficando cada vez mais em dúvida se o homem moderno pode fazer história. Pelo contrário, quanto mais moderno[12] ele se torna — isto é, sem defesas contra o terror da história — menos chance tem de fazer história ele próprio. Porque ou a história se faz (como resultado da semente lançada pelos atos ocorridos no passado, vários séculos ou até mesmo diversos milênios antes; vamos citar as

conseqüências da descoberta da agricultura ou da metalurgia, da revolução industrial no século XVIII, e assim por diante), ou terá a tendência de deixar-se fazer por um número cada vez menor de homens, que não só proíbem a massa de seus contemporâneos de intervir de modo direto ou indireto sobre a história que eles estão fazendo (ou que o grupo menor está fazendo), mas, além disso, têm à sua disposição os meios suficientes para forçar cada indivíduo a suportar, por sua vez, as conseqüências dessa história, ou seja, de viver imediata e continuamente apavorado diante da história. A decantada liberdade do homem moderno no sentido de fazer história é ilusória, para a quase totalidade da raça humana. No máximo, o homem é deixado livre para escolher entre duas posições: 1) opor-se à história que está sendo feita por uma pequena minoria (e, neste caso, ele tem liberdade para escolher entre o suicídio e a deportação); 2) buscar refúgio numa existência subumana ou na fuga. A "liberdade" que a existência histórica implica era possível — e mesmo então dentro de determinados limites — no princípio do período moderno, mas a tendência que demonstra é de tornar-se inacessível, ao mesmo tempo em que o período vai-se tornando mais histórico, ou, em outras palavras, mais alheio a qualquer modelo trans-histórico. É perfeitamente natural, por exemplo, que o marxismo e o fascismo devam levar ao estabelecimento de dois tipos de existência histórica: a do líder (o único homem "livre" de fato) e a dos seguidores, que encontram, na existência histórica do líder, não um arquétipo de sua própria existência, mas o legislador dos gestos que lhes são provisoriamente permitidos.

Assim, para o homem tradicional, o homem moderno não dispõe do tipo de um ser livre, nem de um criador da história. Ao contrário, o homem das civilizações antigas pode orgulhar-se de seu modo de existência, que lhe permite ser livre e criar. Ele tem liberdade para não ser mais o que era, livre para anular sua própria história por meio da periódica abolição do tempo e da regeneração coletiva. Essa liberdade com respeito a sua própria história — a qual, para o homem moderno, não é só irreversível, mas constitui a existência humana — não pode ser reclamada pelo homem que deseja ser histórico. Nós sabemos que as sociedades antigas e tradicionais davam liberdade todos os anos para se começar uma nova e "pura" existência, com possibilidades virgens. E não há

qualquer dúvida de se ver nisso uma imitação da natureza, que também passa por uma regeneração periódica, "começando de novo" a cada primavera, com a primavera recuperando todas as suas forças. De fato, enquanto a natureza se repete, cada nova primavera representando a mesma primavera eterna (ou seja, a repetição da Criação), a "pureza" do homem antigo, depois da periódica abolição do tempo e da recuperação de suas virtualidades intactas, permite-lhe, às portas de cada "nova vida", uma continuada existência na eternidade, e portanto a abolição definitiva, *hic et nunc,* do tempo profano. As "possibilidades" intactas da Natureza a cada primavera, e as possibilidades do homem antigo às portas de cada ano, portanto, não são homólogas. A Natureza recupera apenas a si mesma, enquanto que o homem antigo recupera a possibilidade de transcender definitivamente o tempo, e de viver na eternidade. Enquanto não conseguir fazer isso, enquanto ele "pecar", isto é, cair na existência histórica, no tempo, ele estará, todos os anos, fazendo abortar essa possibilidade. Pelo menos ele retém a liberdade de anular suas faltas, de abolir a memória de sua "queda na história", para fazer uma nova tentativa de escapar definitivamente do tempo[13].

Além do mais, o homem antigo por certo tem o direito de considerar-se mais criativo do que o homem moderno, que vê a si mesmo como criativo apenas em relação à história. Em outras palavras, todos os anos o homem antigo toma parte na repetição de sua cosmogonia, o ato criativo par *excellence.* Poderíamos até acrescentar que, durante algum tempo, o homem foi criativo no plano cósmico, imitando sua cosmogonia periódica (que ele também repetia em todos os outros planos da vida, cf. pp. 73 ss.) e participando nela[14]. Devemos ter em mente também as implicações de caráter "criacionista" das filosofias e técnicas orientais (especialmente a indiana), que encontram assim um lugar no mesmo horizonte tradicional. O Oriente rejeita por unanimidade a idéia da irredutibilidade ontológica da existência, muito embora também parta de uma espécie de "existencialismo" (isto é, do reconhecimento do sofrimento como a situação de qualquer condição cósmica possível). Só que o Oriente não aceita o destino do ser humano como sendo final e irredutível. As técnicas orientais procuram, acima de tudo, anular ou transcender à condição humana. Neste

aspecto, achamos justo falar não só de liberdade (no sentido positivo) ou libertação (no sentido negativo), mas até de Criação; porque, o que se acha envolvido aqui é a criação de um novo homem, e de criá-lo em um plano supra-humano, um homem-deus, tal e qual a imaginação do homem histórico jamais sonhou ser possível criar.

Desespero ou fé

Seja como for isso, nosso diálogo entre o homem antigo e o homem moderno não influencia o nosso problema. Seja qual for a verdade em relação à liberdade e às virtualidades criativas do homem histórico, o que é certo é que nenhuma das filosofias historicistas tem condição de defendê-lo do terror da história. Poderíamos até imaginar uma tentativa final: a de salvar a história e estabelecer uma ontologia da história, acontecimentos que poderiam ser considerados como uma série de "situações" em virtude das quais o espírito humano poderia alcançar o conhecimento dos níveis de realidade que, de outra forma, seriam inacessíveis para ele. Esta tentativa no sentido de justificar a história não deixa de ter interesse[15], e pretendemos voltar ao tema em outra obra. Mas, somos capazes de observar aqui, neste momento, que uma tal posição só oferece um abrigo do terror da história enquanto postula a existência, pelo menos, do Espírito Universal. Que consolação poderíamos encontrar no conhecimento de que os sofrimentos de milhões de homens tornaram possível a revelação de uma situação restritiva da condição humana se, além dessa situação restritiva, houvesse apenas o vazio do nada? Uma vez mais, não se trata aqui da questão de julgamento da validade de uma filosofia historicista, mas apenas de estabelecer até que ponto uma tal filosofia consegue exorcizar o terror da história. Se, para que as tragédias históricas sejam desculpadas, basta que sejam consideradas como o meio pelo qual o homem conseguiu conhecer o limite da resistência humana, uma tal desculpa não pode, de modo algum, fazer com que o homem seja menos assombrado pelo terror da história.

Basicamente, o horizonte dos arquétipos e da repetição não pode ser ultrapassado com impunidade, a menos que nós aceitemos uma filosofia de liberdade que não exclua Deus. E, de fato, isso provou ser verdade quando o horizonte dos arquétipos e da repetição foi ultrapassado, pela primeira vez, pelo judeu-cristianismo, que introduziu uma nova categoria na experiência religiosa: a categoria da *fé.* Não devemos esquecer que, se a fé de Abraão pode ser definida como "para Deus tudo é possível", a fé do cristianismo implica que tudo também é possível para o homem. "...Tende fé em Deus. Em verdade vos digo, se alguém disser a esta montanha: ergue-te e lança-te ao mar, e não duvidar no coração, mas crer que o que diz se realiza, assim lhe acontecerá. Por isso vos digo: tudo quanto suplicardes e pedirdes, crede que recebestes, e assim será para vós" (Marcos 11, 22-24)[16]. A fé, neste contexto, assim como em muitos outros, significa a emancipação absoluta de qualquer tipo de "lei" natural, e, portanto, a mais elevada liberdade que o homem pode imaginar: a liberdade de poder intervir até mesmo na constituição ontológica do Universo. Em conseqüência, trata-se de uma liberdade preeminentemente criativa. Em outras palavras, constitui uma nova fórmula para a colaboração do homem com a Criação — a primeira, mas também a única fórmula a ele concedida desde que o tradicional horizonte dos arquétipos e repetição foi ultrapassado. Apenas uma tal liberdade (à parte do seu valor soteriológico e, portanto, no sentido mais estrito, do seu valor religioso) é capaz de defender o homem moderno do terror da história — uma liberdade, em outras palavras, que tem sua fonte e encontra sua garantia e apoio em Deus. Todas as outras liberdades modernas, seja qual for o tipo de satisfação que possam proporcionar àquele que as possui, não têm força alguma para justificar a história; e isso, para todo homem que é sincero consigo mesmo, é equivalente ao terror da história.

Podemos dizer, além disso, que o cristianismo é a "religião" do homem moderno e do homem histórico, do homem que descobriu simultaneamente a liberdade pessoal e o tempo contínuo (em lugar do tempo cíclico). É até interessante observar que a existência de Deus impôs-se de maneira ainda mais urgente sobre o homem moderno, para quem a história existe como tal, como história e não como repetição, do que sobre o homem das culturas antigas e

tradicionais, que, para defender-se do terror da história, tinha à sua disposição todos os mitos, rituais e costumes mencionados no decorrer deste livro. Além do mais, muito embora a idéia de Deus e das experiências religiosas que implica tenham existido desde as épocas mais distantes, elas poderiam ser, e foram, algumas vezes, substituídas por outras "formas" religiosas (totemismo, culto dos ancestrais, Grandes Deusas da fecundidade, e assim por diante), que respondiam mais prontamente às necessidades religiosas da humanidade primitiva. No horizonte dos arquétipos e repetição, o terror da história, quando apareceu, podia ser suportado. Desde a "invenção" da fé, no sentido judeu-cristão da palavra (= para Deus tudo é possível), o homem que tinha deixado o horizonte dos arquétipos e da repetição não pode mais defender-se contra aquele terror, exceto por intermédio da idéia de Deus. Na verdade, é apenas pela pressuposição da existência de Deus que ele, por outro lado, conquista a liberdade (que lhe proporciona autonomia num Universo governado por leis, ou, em outras palavras, a "inauguração" de um modo de ser que é novo e único no Universo) e, por outro lado, a certeza de que as tragédias históricas têm um significado trans-histórico, mesmo que esse significado nem sempre seja visível para a humanidade em sua condição presente. Qualquer outra situação do homem moderno leva, no fim, ao desespero. É um desespero provocado não por seu próprio existencialismo humano, mas por sua presença num Universo histórico, em que quase toda a humanidade vive tomada de um terror contínuo (ainda que não tenha consciência dele).

Neste aspecto, o cristianismo incontestavelmente prova ser a religião do "homem caído": e isso até o ponto em que o homem moderno se vê irremediavelmente identificado com a história e o progresso, e para o qual a história e o progresso representam uma queda, ambos implicando o abandono final do paraíso dos arquétipos e da repetição.

NOTAS

1. Henri-Charles Puech, "Gnosis and Time", em *Man and Time* (Nova York e

Londres, 1957), pp. 48 ss. Cf. também o texto do mesmo autor "Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles", *Proceedings of the VIIth Congress for the History of Religion* (Amsterdam, 1951), pp. 33-52.

2. Pierre Duhem, *Le Système du monde* (Paris, 1913-1917); Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (Nova York, 1929-1941); Pitirim A. Sorokin, *Social and Culturat Dynamics,* II (Nova York, 1937-1941).

3. Thorndike, I, pp. 455 ss.; Sorokin, p. 371.

4. Duhem, V, pp. 223 ss.

5. Ibid., pp. 225 ss.; Thorndike, II, pp. 267 ss., 416 ss., etc.; Sorokin, p. 371.

6. Foi uma verdadeira tragédia para o mundo ocidental o fato de as especulações profético-escatológicas de Joaquim de Flora, muito embora tivessem inspirado e fertilizado o pensamento de um São Francisco de Assis, de um Dante e de um Savonarola, terem mergulhado com tanta rapidez no esquecimento, com o monge calabrês sobrevivendo apenas como um nome ao qual se podia atribuir toda uma série de textos apócrifos. A imanência da liberdade espiritual, não só com relação ao dogma, mas também com respeito à sociedade (uma liberdade que Joaquim concebia como uma necessidade das dialéticas tanto divina como histórica), foi de novo professada, num período posterior, pelas ideologias da Reforma e do Renascimento, embora em termos inteiramente diversos, e de acordo com diferentes visões espirituais.

7. Sorokin, pp. 379 ss.

8. 8.Cf. A. Rey, *Le Retour éternet et la phitosophie de ta physique* (Paris, 1927); Pitirim A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories* (Nova York, 1928), pp. 728-741; Arnold J. Toynbee, *A Study of History,* III (Londres, 1934); Ellsworth Huntington, *Mainsprings of Civilization* (Nova York, 1945), em especial pp. 453 ss.; Jean Claude Antoine, "L'Éternel retour de

l'histoire deviendrat-il objet de science?", *Critique* (Paris), XXVII (ago., 1948), 723 ss.

9. Sorokin, p. 383, nota 80.

10. Queremos dizer, antes de mais nada, que as palavras "historismo" e "historicismo" compreendem muitas correntes e orientações filosóficas antagonistas e diferentes. Basta lembrar o relativismo vitalista de Dilthey, o *storicismo* de Crocre, o *attualismo* de Gentile e a "razão histórica" de Ortega, para compreender a multiplicidade de avaliações filosóficas aplicada à história durante a primeira metade do século XX. Para uma análise da posição atual de Croce, vide sua obra *La storia come pensiero e come azione* (Bari, 1938; 7 ed. rev., 1965). Também J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema* (Madri, 1941); Karl Mannheim, *Ideotogy and Utopia* (Trad. por Louis Wirth e Edward Shils, Nova York, 1936). Sobre o problema da história, vide também Pedro Lain Entralgo, *Medicina y historia* (Madri, 1941); e Karl Lõwith, *Meaning* in *History* (Chicago, 1949).

11. Tomamos a liberdade de enfatizar que o "historicismo" foi criado e professado, acima de tudo, por pensadores pertencentes a nações para as quais a história jamais representou um terror contínuo. Esses pensadores talvez tivessem adotado outro ponto de vista, se pertencessem a nações marcadas pela "fatalidade da história". Sem dúvida alguma seria interessante, de qualquer modo, saber se a teoria segundo a qual tudo que acontece é "bom", simplesmente porque aconteceu, teria sido aceita sem reservas, por exemplo, pelos pensadores dos países bálticos ou dos territórios coloniais.

12. Vale a pena deixar claro que, neste contexto, "homem moderno" é tal coisa em sua insistência sobre ser exclusivamente histórico; isto é, de que ele é, acima de tudo, o "homem" do historicismo, do marxismo e do existencialismo. Seria supérfluo acrescentar que nem todos os contemporâneos reconhecem-se como um tal homem.

13. Sobre isto, vide nossa obra *Patterns in Comparative Religion* (Trad. para o inglês, Londres e Nova York, 1958), pp. 398 ss.

14. Sem mencionar as possibilidades de "criação mágica", que existem nas sociedades tradicionais e que são reais.

15. Apenas por meio de um tal raciocínio é que seria possível encontrar uma sociologia do conhecimento que não levasse ao relativismo e ao ceticismo. As "influências" — econômicas, sociais, nacionais, culturais — que afetam as "ideologias" (no sentido que Karl Mannheim deu ao termo) não anulariam mais o seu valor objetivo do que a febre ou as intoxicações que revelam a um poeta uma nova criação poética. Todas essas influências de caráter social, econômico e outras seriam, pelo contrário, ocasiões ideais para observar um universo espiritual a partir de novos ângulos. Mas nem seria preciso dizer que uma sociologia do conhecimento, isto é, o estudo do condicionamento social de ideologias, poderia evitar o relativismo apenas pela afirmação da autonomia do espírito — a qual, se o entendemos direito, Karl Mannheim não se arriscou a afirmar.

16. Tais afirmações não podem ser complacentemente rejeitadas somente porque implicam a possibilidade de milagre. Se os milagres têm sido tão raros desde o aparecimento do cristianismo, a culpa não é do cristianismo, e sim dos cristãos.

Bibliografia

Nota: Para referências *ao gatapatha Brãhmana, Upanisads,* etc., vide *The Sacred Books of the East* (F. Max Müller, ed., Oxford, 1879-1910). Para a Bíblia, vide A Bíblia de Jerusalém. Para os apócrifos e pseudo-epígrafes, vide *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (R. H. Charles, ed., Oxford, 1913). Para os itens precedidos por asterisco, vide o Adendo, p. 147.

Abegg, Emil. *Der Messiasglaube in Indien und Iran,* Berlim, 1928. Al-Biruni. Vide Biruni, Muhammad ibn Ahmad al-.

Albright, William Foxwell. "The Mouth of the Rivers", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* (Chicago), XXXV (1919), 161-195. Antoine, Jean Claude. "L'Éternel retour de l'histoire deviendra-t-il objet de science?", *Critique* (Paris), XXVII (ago., 1948), 723 ss.

Arnim, H. F. A. von. *Stoicorum veterum fragmenta.* Leipzig, 1903-1924, 4 vols. Autran, Charles. *L'Epopée indoue.* Paris, 1946.

Bidez, Joseph. *Éos, ou Platon et l'Orient.* Bruxelas, 1945.

Bignone, Ettore. *Empedocle.* Turim, 1916.

Biruni Muhammad ibn Ahmad al-. *The Chronology of Ancient Nations.* Trad. de C. Edward Sachau. Londres, 1879.

Bleichsteiner, Robert. *L'Église jaune.* [trad. para o francês]. Paris, 1937. Bousset, Wilhelm. *Der Antichrist in der Überlieferung desJudentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche.* Göttingen, 1895.

Briem, Efraim, *Les Sociétés secrètes des mystères.* Trad. do sueco por E. Guerre. Paris, 1941.

Budge, Sir E. A. Wallis (trad.). *The Book of the Cave of Treasures.* Trad. do siríaco. Londres, 1927.

Burrows, E. "Some Cosmologícal Patterns in Babylonian Religíon", *The Labyrinth,* ed. S. H. Hooke (Londres, 1935), pp. 45-70.

Callaway, Henry. *The Religious System of the Amazulu.* Londres, 1869. Caraman, Petru. "Geneza baladei istorice", *Anuarul Arhivei de Folklor* (Bucareste), I-II (1933-1934).

Carcopino, Jérôme. *Virgile et le mystère de la églogue.* Ed. rev. e aum., Paris, 1943.

Chadwick, H. Munro e N. K. *The Growth of Literature.* Cambridge, 1932-1040, 3 vols.

Charles, Robert Henry (ed.). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in Engtish.* Oxford, 1913, 2 vols.

Chase, Drummond Percy. *The Ethics of Aristotle.* Londres, 1934. Chiera, Edward. *Sumerian Retigious Texts.* Upland, 1924.

Christensen, Arthur, *Les Types du premier homme et du premier roi dans t'histoire légendaire des Iraniens.* Estocolmo, 1917, 2 vols.

Coomaraswami, Ananda K. *The Rig Veda as Land-ndma-bók.* Londres, 1935.
. *The Darker Side of Dawn.* Washíngton, 1935.
. "Vedic Exemplariam", *Harvard Journat of Asiatic Studies.* I (1936), 44-64.
. "The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art", *Zalmoxis* (Paris e Bucareste), I (1938), 20-49.
. "Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci", *Specutum.*

(Cambridge, Mass.), jan., 1944, pp. 1-23.
. *Figures of Speech or Figures of Thought.* Londres, 1946.

*Corbin, Henry. "Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme", *Eranos-Jahrbuch,* XX (Zurique, 1951), pp. 149-217.

Croce, Benedetto, *La storia come pensiero e come azione.* Bari, 1938; ed. rev., Bari, 1965.

Cumont, Franz. "La Fin du monde selon les mages occidentaux", *Revue de l'Histoire des Retigions* (Paris), jan.-junho, 1931.

Daehnhardt, Oskar. *Natursagen.* Leipzig, 1907-1912, 4 vols.

Darmesteter, James (trad.). *Le Zend-Avesta.* Paris, 1892-1893, 3 vols. Delatte, Armand. *Herbarius,* 2 ed. Liège, 1938.

Dombart, Theodor. *Der Sakralturm,* Parte 1: *Zikkurat.* Munique, 1920. Drower, E. S. (E. S. Stevens). *The Mandaeans of Iraq and Iran.* Oxford, 1937. Duhem, Pierre, *Le Système du monde.* Paris, 1913-1917, 5 vols.

Dumézil, Georges. *Le Problème des centaures.* Paris, 1929.
. *Ouranós- Váruna.* Paris, 1934.
. *Mythes et dieux des Germains.* Paris, 1939.
. *Horace et les Curiaces.* Paris, 1942.

Edsman, C. M. *Le Baptême de feu.* Uppsala, 1940.

Eliade, Mircea. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne.* Paris e Bucareste, 1936.
. *Cosmologie si atchimie babilonianâ.* Bucareste, 1937.
. *Comentarii la legenda Mesterului Manole.* Bucareste, 1943.
. "La Mandragore et le mythe de la `naissance miraculeuse"', *Zalmoxis* (Paris e Bucareste), III (1943), 1-52.
. *Techniques du Yoga.* Paris, 1948.

. *Traité d'histoire des religions.* Paris, 1949.
. "Le Temps et l'éternité dans la pensée indienne", *Eranos-Jahrbuch,* XX (Zurique, 1951), pp. 219-252.
. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de t'extase.* Paris, 1951.
. *Images et symboles.* Paris, 1952.

Engnell, Ivan. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East.* Uppsala, 1943.

Foy, Willy. "Indische Kultbauten als Symbole des Götterbergs", *Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag dargebracht* (Leipzig, 1914), pp. 213-216.

Frankfort, Henri. "Gods and Myths in Sargonid Seals", *Iraq* (Londres), I (1934), 2-29.

Frazer, Sir James George. *Folktore in the Old Testament.* Londres, 1918, 3 vols.
. The Golden Bough ed. Londres, 1907-1915, 12 vols. Especialmente Parte IV: *Adonis, Attis, °siris,' e* Parte VI: *The Scapègoat.*

Furlani, Giuseppe. *Religione dei Yerzidi.* Bolonha, 1930.
. La religione degti Hittiti. Bolonha, 1936.

Gaerte, W. "Kosmische Vorstellungen im Bilde prãhistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme", *Anthropos* (Salzburgo), IX (1914), 956-979.

Gaster, Theodor Herzl. *Thespis; Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East.* Nova York, 1950.

Gennep, Arnold van. *Tabou et totémisme à Madagascar.* Paris, 1904.

Goddard, Pliny Earle. *Life and Culture of the Hupa* (University of California Publications in American Archaelology and Ethnology, I, N? 1, pp. 1-88). Berkeley, 1903.

Götze, Albrecht. *Kleinasien.* Leipzig, 1933.

Granet, Marcel. *Danes et légendes de la Chine ancienne.* Paris, 1926, 2 vols.
. *La Pensée chinoise.* Paris, 1934.

Handy, Edward Smith Craighill. *Polynesian Religion.* Honolulu, 1927.

Harva, Uno (antes Uno Holmberg) . *Der Baum des Lebens.* (Annales Accademiae Scientiarum Fennicae). Helsinque, 1923.

Hasluck, F. W. *Christianity and Istam under the Sultans.* Oxford, 1929, 2 vols.

Hasteen, Klah. *Navajo Creation Myth: the Story of the Emergente* (Mary C. Wheelwright, reg., Navajo Religion Series, I, Museum of Navajo Ceremonial Art). Santa Fé, 1942.

Hastings, James (ed.). *Encyclopaedia of Retigion and Ethics.* Nova York, 1951, 12 vols.

Hertel, Johannes. *Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda.* Leipzig, 1938.

Hocart, Arthur Maurice. *Kingship.* Londres, 1927.
. *Le Progrès de t'homme* [Trad. para o francês], Paris, 1935.
. *Kings and Councitlors.* Cairo, 1936.

Höfler, Otto. *Kuttische Geheimbünde der Germanen.* Frankfurt-am-Main, 1934.
Holmberg, Uno. *Vide* Harva, Uno.

Hooke, S. H. (ed.). *The Labyrinth.* Londres, 1935.
. (ed.). *Myth and Rituat.* Londres, 1935.
. *The Origins of Early Semitic Rituat.* Londres, 1938.

Howitt, A. W. *The Native Tribes of South-East Australia.* Londres, 1904.

Hubaux, Jean. *Les Grands Mythes de Rome.* Paris, 1945.

Hume, R. E. *The Thirteen Principal Upanishads.* Oxford, 1931.

Huntington, Ellsworth. *Mainsprings of Civilization.* Nova York, 1945.

Huth, Otto. *Janus.* Bonn, 1932.

Jean, Charles François. *La Religion sumérienne.* Paris, 1931.

Jeremias, Alfred. *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur.* 2?- ed., Berlim e Lepzig, 1929.

Johnson, A. R. "The Rôle of the King in the Jerusalem Cultus", *The Labyrinth,* ed. S. H. Hooke (Londres, 1935), pp. 73-111.

Kirfel, Willibald. *Die Kosmographie der Inder.* Bonn, 1920.

Koppers, Wilhelm, *Die Bhil* in *Zentralindien.* Horn, 1948.

Krickeberg, Walter. "Bauform un Weltbild im altem Mexico", *Paideuma* (Bamberg), IV (1950), 295-333.

Kroeber, A. L., *Handbook of the Indians of California.* Washington, 1925.
e Gifford, E. W. *World Renewal, a Cult System of Native Northwest.* California (Anthropological Records, XIII, N? 1, University of California). Berkeley, 1949.

Labat, René. *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne.* Paris, 1939.

Lain Entralgo, Pedro. *Medicina y historia.* Madri, 1941.

Lamotte, Étienne. *Le Traité de ta Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna* (Bibliothèque du Muséon, XVIII, Universidade de Louvain). Louvain, 1944.

Lassy, H. *Muharram Mysteries* Helsinque, 1916.

La Vallée-Poussin, Louis de (trad.). *L'A bhidharmakosa ,* Paris, 1923-1926.
. (trad.), *Vijñaptimatratasiddhi.* Paris, 1929.
"Documents d'Abhidharma: la controverse du temps",
. *Mélanges chinois et bouddhiques* (Bruxelas), V (1937), 1-158.

Leeuw, Gerardus van der, *Phänomenologie der Religion,* Tübingen, 1933.
. *L'Homme primitif et la religion* [Trad. para o francês]. Paris, 1940.
"Urzeit und Endzeit", *Eranos-Jahrbuch,* XVII (Zurique, 1950), pp. 11-51.

Lehmann, F. R. "Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker", *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlim), LXXI (1939).
e Pedersen. "Der Beweis für die Auferstehung im Koran", *Der Islam.* (Estrasburgo), V, pp. 54-61.

Lévy-Bruhl, Lucien. *La Mythologie primitive.* Paris, 1935.

Liungman, Waldemar. *Traditionswanderungen, Euphrat-Rhein.* Helsinque, 1937-1938, 2 vols.

Lods, A. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, Paris.* 1943.

Löwith, Karl. *Meaning in History.* Chicago, 1949.

MacLeod, William Christie. *The Origin and History of Politics.* Nova York, 1931.

Malalas, Joannes. *Chronographia.* (Corpus scriptorum historiae byzantinae, XV), Bonn, 1831.

Mankad, D. R. "Manvantara-Caturyuga Method", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (Poona), XXIII, Silver Jubilee Volume (1942), 271-290.

Mannhardt, J. W. E. *Wald- und Feldkulte,* 2 ed. Berlim, 1904-1905, 2 vols.

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia.* Trad. por Louis Wirth e Edward Shils. Nova York, 1936 (Uma trad. de *Ideologie und Utopie,* Bonn, 1930, e

"Wissenssoziologie", *Handwoerterbuch der Soziologie,* ed. Alfred Vierkandt, Stuttgart, 1931.)

Marquart, Josef. "The Nawrôz, Its History and Its Significance", *Journal of the Cama Oriental Institute* (Bombaim), XXXI (1937), 1-51.

Mauss, Marcel. "Essai sur le don, forme archaïque de l'échange", *Année Sociologique* (Paris), 2?• série, I (1923-1924).

Max Müller, F. (ed.), *The Sacred Books of the East.* Oxford, 1879-1910, 50 vols.

Murko, Matthias. *La Poésie populaire épique en Yougoslavie au début du XX' siècle,* Paris, 1929.

Mus, Paul. *Barabudur* (2? volume incompleto). Hanoi, 1935 ss., 2 vols.

Nilsson, Martin P. *Primitive Time Reckoning* (Acta Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis I), Lund, 1920.

Nourry, Émile (P. Saintyves, pseud.). *Essais de folklore biblique.* Paris, 1923.
. *L'Astrologie populaire.* Paris, 1937.

Nyberg, H. S. "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", *Journal Asiatique* (Paris), CCXIV (abr.-junho, 1929), pp. 193-310; CCXIX (jul. - setembro, 1931), pp. 1-134.
. "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", Journal *Asiatique* (Paris), 1929, 1931.
. Críticas em *Monde Oriental* (Uppsala), XXIII (1929), 204-211.

Ohrt, Ferdinand. "Herba, gratiâ plena", *FF Communications* (Helsinque), N? 82 (1929).

Oka, Masao. "Kulturschichten in Altjapan". Trad. não publicada do manuscrito japonês.

Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema.* Madri, 1941.

Pallis, Svend Aage. *The Babylonian Akltu Festival.* Copenhague, 1926.

Parrot, A. *Ziggurats et Tour de Babel.* Paris, 1949.

Patai, Raphael. *Man and Temple.* Londres, 1947.

Pettazzoni, Raffaele. *La confessione dei peccati.* Bolonha, 1929-1936, 3 vols.
. "Der babylonische Ritus des Akîtu und das Gedicht der Weltschöpfung", *Eranos-Jahrbuch,* XIX (Zurique, 1950), pp. 403-430.
. "Io and Rangi", *Pro regro pro sanctuario, hommage à G. van der Leeuw. (Nijkerk, 1950), pp. 359-364.*

Pincherle, Alberto. Gli Oracoli Sibillini giudaici. Roma, 1922.

Polak, Jakob Eduard. *Persien. Das Land und seine Bewohner,* Leipzig, 1865, 2 vols.

*Puech, Henri-Charles. "La Gnose et le temps", *Eranos-Jahrbuch,* XX (Zurique, 1951), pp. 57-113.

. "Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles",

Proceedings of the VIIth Congress for the History of Religion (Amsterdam, 1951), pp. 33-52.

Rey, A. *Le Rétour éternel et la philosophie de ta physique,* Paris, 1927. Rock, F. "Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik,* I (1930), 253-288.

Roeder, Günther (ed.). *Urkunden zur Religion des alten Ägypten,* Jena, 1915. Roscher, Wilhelm Heinrich. "Neue Omphalosstudien", *A bhandlungen der K5-niglich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft* (Leipzig), *Phil. -hist. Klasse,* XXXI, 1 (1915).

Sacred Books of the East, The. Vide Max Müller, F.

Saintyves, P. *Vide* Nourry, Émile.

Schaeder, Hans Heínrich. "Der iranische Zeitgott und sein Mythos", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig), XCV (1941), 268 ss.

Schayer, Stalislaw. *Contributions to the Probtem of Time in Indian Philosophy.* Cracóvia, 1938.

Schebesta, Paul. *Les Pygmées* [Trad. para o francês]. Paris, 1940.

Scheftelowitz, Isidor. *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen un iranischen Religion.* Stuttgart, 1929.

Schweitzer, Bernhard. *Herakles.* Tübingen, 1922.

Sébillot, Paul. *Le Folk-lore de France.* Paris, 1904-1906, 4 vols.

Sedlmayr, Hans. "Architektur als abbildende Kunst", *Österreichische Akademie der Wissenchaften* (Viena), *Phil.-hist Ktasse, Sitzungsberichte,* 225/3 (1948).
. *Die Kathedrale.* Zurique, 1950.

Slawik, Alexander. "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* (Salzburgo e Leipzig), IV (1936), 675-764.

Sorokin, Pitirim A. *Contemporary Sociotogical Theories.* Nova York, 1928.
. *Social and Culturat Dynamics.* Nova York, 1937-1941, 4 vols.
Stevens, E. S. *Vide* Drower, E. S.

Stevenson (Margaret), Sra. Sinclair. *The Heart of Jainism.* Londres, 1915.
. *The Rites of the Twice-Born.* Londres, 1920.

Thompson, Campbell. *Assyrian Medical Texts.* Londres, 1923.

Thorndike, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science.* Nova York, 1929-1941, 6 vols.

Toynbee, Arnold J. *A Study of History.* Londres, 1934-1939, 6 vols. Vallée Poussin. *Vide* La Vallée Poussin, Louis de.

Vannicelli, Luigi. *La religione dei Lolo.* Milão, 1944.

Vincent, Albert. *La Religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine.* Paris, 1937. Weill, Raymond. *Le Champs des roseaux et le champs des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale.* Paris, 1936.

Wensinck, A. J. *The Ideas of the Western Semites Conceming the Navel of the Earth.* Amsterdam, 1916.
. "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology", *Acta Orientalia* (Lund), I (1923), 158-199.

Wheelwright, Mary C. *Vide* Hasteen Klah.

Whitney, W. D. e Lanman, C. R. (trad.). *Atharva- Veda* (Harvard Oriental Series, VII, VIII). Cambridge, Mass., 1905.

Widengren, Geo. *King and Saviour.* Uppsala, 1947, 2 vols.

Wieger, Léon. *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine.* Hsien-hsien, 1922.

Zaehner, R. C. "Zurvanica", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* IX (1937-1939), 303 ss., 573 ss., 871 ss.

Zimmern, Heinrich. "Zum babylonischen Neujharfest", *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* (Leipzig), *Phil. -hist. Klasse,* LVIII (1906), pp. 126-156 e LXX (1918), pp. 1-52.

ADENDO

As seguintes traduções para o inglês, disponíveis depois da primeira edição, são citadas na segunda publicação.

Corbin, Henry. "Le Temps cyclique..." = "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism". Trad. Ralph Manheim, em *Man and Time.* (Textos dos Anuários Eranos, 3.) Nova York e Londres, 1957 (pp. 115-172).

Eliade, Mircea. *Le Chamanisme... = Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy.* Trad. Willard R. Trask. Nova York e Londres, 1964.

. *Images et symboles = Images and Symbols: Studies in Religious Symbotism.* Trad. Philip Mairet. Nova York e Londres, 1961.

. "Le Temps et l'étemité..." = "Time and Eternity in Indian Thought". Trad. Ralph Manheim, em *Man and Time.* (Textos dos Anuários Eranos, 3.) Nova York e Londres, 1957 (pp. 173-200).

. *Traité d'histoire... = Patterns in Comparative Religion.* Trad. Rosemary Sheed. Londres e Nova York, 1958.

. *Yoga: Immortality and Freedom.* Trad. Willard R. Trask. Nova York e Londres, 1958. (Uma tradução de *Le Yoga: Immortalité et Liberté,* Paris, 1954.)

Leeuw, Gerardus van der. "Urzeit und Endzeit" = "Primordial Time and Final Time". Trad. Ralph Manheim, em *Man and Time* (Textos dos Anuários Eranos, 3.) Nova York e Londres, 1957 pp. 324-350).

Puech, Henri-Charles. "La Gnose..." = "Gnosis and Time". Trad. Ralph Manheim, em *Man and Time* (Textos dos Anuários Eranos, 3.) Nova York e Londres, 1957 (pp. 38-84).